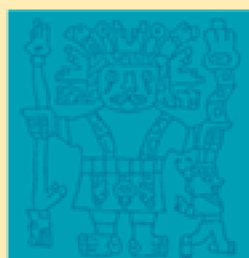


RELIGIONES ANDINAS

Edición de

Manuel M. Marzal

EIR 04 ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE RELIGIONES

EDITORIAL TROTTA

EIR 04
ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE RELIGIONES
EDITORIAL TROTTA

La Enciclopedia Iberoamericana de Religiones (EIR) se propone ofrecer la investigación más solvente y actual sobre religión y religiones en Iberoamérica, en todas sus formas y expresiones, antiguas y recientes, desde perspectivas específicamente iberoamericanas y con un propósito plural e interdisciplinar.

La EIR presta especial atención al estudio histórico, antropológico y social de las religiones precristianas y de los fenómenos de aculturación, sincretismos, religión popular, cultos afroamericanos, ritos de paso, símbolos y procesos de simbolización, mitos, permanencias y mutaciones religiosas, entre otros muchos fenómenos correlacionados.

Sus objetivos son los generales de una política de Investigación y Desarrollo y los específicos de una política cultural guiada por el propósito de proteger, investigar y difundir el patrimonio y la cultura de los pueblos iberoamericanos.

La EIR se propone crear una comunidad científica iberoamericana a través de la publicación de una obra de referencia destinada a especialistas en las diferentes disciplinas y a un público de universitarios y de lectores cultivados. La lengua que nos es común, albergando experiencias muy distintas, brinda una oportunidad excepcional para la construcción de una comunidad iberoamericana que puede presentarse públicamente con voz propia. Nuevas generaciones de estudiosos iberoamericanos, como también de habla hispana en Norteamérica y Europa, han enriquecido en medida muy considerable el caudal de conocimientos sobre la religión y las religiones en Iberoamérica y modificado también los modelos de análisis sobre las mismas.

La EIR verá la luz con una periodicidad de dos o tres volúmenes al año hasta componer una biblioteca de cuarenta volúmenes monográficos.



RELIGIONES ANDINAS

Edición de
Manuel M. Marzal

EIR 04 ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE RELIGIONES

EDITORIAL TROTTA

Krzysztof Makowsky
R. Tom Zuidema
Iris Gareis
Manuel M. Marzal
Xavier Albó
Juan M. Ossio
Juan Núñez del Prado
Alejandro Díez Hurtado
Héctor Laporta
Arturo E. De la Torre López

La presente obra ha sido editada con la ayuda de la Dirección General del Libro,
Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-8164-553-8 (Obra completa)
ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-262-1 (volumen 4)

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

Manuel M. Marzal

Este volumen de la Enciclopedia Iberoamericana de Religiones (EIR) analiza, en sus diez artículos, la religión andina, o mejor, las religiones andinas. No parto de una definición de religión, pues muchos de los autores, como lo hago yo en mi artículo sobre la religión quechua actual, presentan la suya y contribuyen a formular una definición bastante similar, a pesar de las diferencias y matices. Este volumen, como los demás sobre religiones de la EIR, combina las dimensiones geográfica, temporal y cultural de las mismas. Geográficamente, se limita a las religiones de los Andes de América del Sur, sobre todo de Perú, Bolivia y Ecuador. Temporalmente, se extiende desde la religión de los primeros habitantes de esa área, pasando por la religión andina colonial, producto de la gran transformación que se dio con la evangelización durante el virreinato, hasta el mundo religioso actual, tan complejo a causa de la predicación evangélica, la renovación de la Iglesia y las ideas de la Ilustración y la secularización tecnológica. Y culturalmente, abarca las religiones aparecidas en las distintas sociedades del área, de las que la más conocida fue la del Tawantinsuyu cuzqueño. La religión incaica, aunque ha sido muy descrita y analizada por los cronistas españoles y por los peruanistas posteriores, no por eso debe ser considerada la más importante de las religiones andinas, porque no es fácil hallar criterios válidos para medir esa importancia. Los diez capítulos de este volumen analizan los temas que juzgo más representativos del panorama religioso andino en el espacio y en el tiempo.

Antes de exponer la representatividad de los temas y los problemas planteados hoy en el estudio de las religiones andinas, presento una visión diacrónica de dicho estudio. Si éste debió iniciarse antes de la conquista española por el alto nivel cultural del Tawantinsuyu, tuvo sin duda su mayor auge después de la conquista, aunque no despertó siempre el mismo interés y, por eso, pueden señalarse dos períodos bien definidos. El primero abarca el primer siglo de la ocupación del territorio andino por los españoles y se debió sobre todo al deseo de los misioneros de convertir a los indios a la fe católica, deseo que compartían tanto el rey como sus funcionarios, para quienes la evangelización era una razón más o, al menos, una legitimación de la conquista. Si se buscan límites precisos para este período, podría decirse que comienza hacia 1560 con *Relación* de los agustinos de Huamachuco, y termina en 1653 con el jesuita Bernabé Cobo que recoge, en su *Historia del nuevo mundo*, la mejor síntesis de la religión andina prehispánica. El segundo período abarca el último siglo, cuando los indios y la cultura andina, después del gran silencio de la Independencia que decretó que en el Perú no había «indios, ni españoles, sino sólo peruanos», vuelven a ser noticia en el terreno político, por el reconocimiento legal de la comunidad indígena en la Constitución de 1920, y en el terreno académico, por el nacimiento de la antropología anglosajona y por la periódica celebración de los Congresos de Americanistas. Presento los estudios de cada período.

I. ESTUDIO DE LAS RELIGIONES ANDINAS EN EL PRIMER SIGLO COLONIAL

Como todos los pueblos americanos tenían su religión y ésta jugaba un papel importante en su vida, la mayoría de los «cronistas», tanto españoles como autóctonos, recogieron información religiosa (Pease, 1995). Pero, como los más interesados en ésta eran los responsables de la evangelización, que al principio fueron miembros de las órdenes religiosas (franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y jesuitas), éstos escribieron pronto sobre las religiones indígenas y su transformación, aunque a veces sus escritos se publicaron mucho más tarde por distintas razones. Presento, en cuatro secciones, los libros y autores que juzgo básicos sobre el tema, aunque la bibliografía es amplísima, como lo confirma la de muchos artículos del presente volumen.

1. *Etnografías religiosas*

A diferencia de los aztecas y de los mayas, que tuvieron, en los franciscanos Bernardino de Sahagún (¿1585?) y Diego de Landa 1566), respectivamente, tempranos y excelentes etnógrafos, los meas, si se exceptúa la nostálgica etnografía de Garcilaso (1609), fueron menos afortunados. Por eso, una síntesis completa de la religión del Tawantinsuyu no se escribió hasta 1653 por el jesuita Bernabe Cobo. Este, que llegó al Perú en 1599, aprendió quechua Y tuvo una extraordinaria capacidad de observación sobre el mundo natural americano, basó su obra no sólo en fuentes escritas firmes (Polo de Ondegardo, *Informaciones* de Toledo Cristóbal de Molina el cuzqueño, Acosta y el Inca Garcilaso), sino también en su trabajo de campo. En efecto, Cobo cuenta que los indios solían «todavía reincidir en las supersticiones y ritos de culto [...], que los viejos hechiceros [...] les enseñan y persuaden», y que él conoció no pocos indios que vivieron bajo los incas «y muchos de e los descendientes suyos, en quienes hallé muy fresca la memoria de sus cosas; aprovechándome de la ocasión me informé de ellos cuanto deseé saber» (1964, 11: 60-61). Como dije, Cobo ofrece la síntesis más completa y minuciosa de la religión andina prehispánica en el libro trece de su crónica. En el capítulo 1, aunque acepta la tesis vigente del origen diabólico de la religión andina, pues el demonio «procuró usurpar en estas ciegas gentes la adoración que debían a sólo el que los crió», reconoce que los indios con la luz de la razón «vinieron a alcanzar y a creer que había un Dios creador universal de todas las cosas y soberano Señor y gobernador dellas», al que llamaron Wiracocha (*ibid.*: 145, 155). El tema del Dios creador andino ha sido estudiado por Pease (1973) y por Szemiñski (1997). Luego, Cobo presenta los mitos cosmogónicos (capítulo 2) y las creencias sobre el alma y el más allá (capítulo 3) y el panteón andino, integrado por el creador Wiracocha, los dioses del cielo (Sol, Trueno, Luna y Estrellas), los dioses de la tierra (Pachamama y Mamacocha) Y las *wakas* (capítulos 4-11). Después, describe los principales templos (Coricancha, Pachacamac, Copacabana, Tiahuanaco y Apurímac) y adoratorios (capítulos 12-20), donde reproduce la relación de los *ceques* con sus 328 lugares sagrados, que ha sido estudiada por Zuidema (1995) como base de la organización social incaica. A continuación Cobo presenta los ritos, oraciones sacrificios y fiestas, siguiendo el calendario ceremonial andi-

no (capítulos 21-32) y, finalmente, la organización religiosa de sacerdotes, curadores, adivinos y demás personas dedicadas al culto (capítulos 33-38).

Junto a la etnografía de Cobo, que para algunos, a pesar de la defensa de éste, es más bien etnohistoria por el tiempo transcurrido, quiero mencionar a otros dos cronistas agustinos. Uno es el anónimo autor de la *Relación* de los agustinos (Castro, 1992), que se limita a la sierra trujillana de Huamachuco y tiene el mérito de presentar las creencias, ritos y organización de la religión andina de una provincia marginal, cuando se iniciaba más sistemáticamente la evangelización. Y el otro es el famoso predicador de estilo culterano, Antonio de la Calancha (1639), que es la fuente insustituible sobre la religión costeña y un apasionado defensor de la venida a América de alguno de los doce apóstoles. Esta hipótesis, que representa cierta reconciliación de la doble herencia del Perú colonial, la defiende Calancha *a priori*, porque su negación atenta contra «las leyes natural, divina y positiva y agravia a la misericordia y a la justicia divina» (1982: 313) y *a posteriori*, por el peso de la tradición oral sobre un misterioso personaje, que predicó contra la idolatría y fue el origen del culto de Pachacamac en la Costa, de Wiracocha en el Cuzco, de Tunupa en Canchis, etcétera.

Pero, sin duda, el Inca Garcilaso presenta una etnografía religiosa única. Por su quechua materno, por su socialización en la cultura incaica («como indio y por haber mamado en la leche aquestas verdades») y por su capacidad de ver la cultura «desde dentro», cuando era testigo de la cristianización del Cuzco. En efecto, al escribir los *Comentarios* (1609) muchos años después de salir de dicha ciudad, sabe que ya no pertenece al mundo andino, pero lo siente como propio y trata de exponer las «razones» de los indios para actuar, desvelando la lógica de la cultura incaica; por ejemplo, su análisis, con presupuestos culturales y lingüísticos andinos, del culto a las *apachetas* no como idolatría sino como adoración a Pachacamac (1991: 78-79).

2. *Tradición oral andina*

Aunque muchos cronistas recogen y analizan los mitos, en este campo destaca sin duda el clérigo cuzqueño Francisco de Ávila, que recopiló la tradición oral de la provincia de Huarochirí, fue el primer visitador de la idolatría y escribió un difundido sermo-

nario castellano-quechua (1646-1648). Dicha tradición oral transmite los ciclos de distintas *wakas* (Cuniraya Wiracocha, Pariacaca, Chaupiñamca, etc.), los ritos, los ministros del culto y el influjo de los mitos sobre la cultura de las diversas etnias y ha sido analizada con diferentes marcos teóricos. Para Arguedas, que tradujo dicha recopilación de Ávila (1966) al castellano, «es el único texto quechua popular conocido de los siglos XVI y XVII y el único que ofrece un cuadro completo, coherente de la mitología, de los ritos y de la sociedad de una provincia del Perú antiguo» y recoge «el lenguaje del hombre prehispánico recién tocado por la espada de Santiago. En este sentido es una especie de *Popol Vuh* de la antigüedad peruana» (*ibid.*: 9).

Junto al criollo Ávila, recogen tradición oral dos cronistas indios, Joan de Santa Cruz Pachacuti (Duviols e Itier, 1993) y Felipe Guaman Poma. Me limito a éste, que presenta, en su notable *Nueva crónica y buen gobierno* (¿1615?), la historia del Perú antiguo a base de tradición oral o como dice textualmente: «quipos y rrelaciones de muchos lenguaxes, adjuntando con la lengua castellana y quichua inga, aymara, poquina colla, canche, cana...», y una dura denuncia contra el naciente virreinato peruano, acompañada de un proyecto político alternativo con atinadas propuestas sobre la vida de la Iglesia. Guaman Poma recoge el mito de las cinco edades del mundo, conciliando la tradición andina con la occidental, y otros mitos andinos, como la *waka* que se presenta en una fiesta como pobre y castiga a quienes la tratan mal por su pobreza (mito del que Ávila recogió cuatro versiones) y la predicación del apóstol Bartolomé, que bautizó al chamán Anti, pero no alude para nada al mito de Inkarri, quizás por su conocida postura contra los incas.

3. *Procesos de extirpación de la idolatría*

Son otra fuente para conocer las religiones andinas y su paulatina transformación. Ávila narra el origen de tales procesos en el prólogo de su *Tratado de los evangelios* (1646-1648). Siendo cura en San Damián, fue invitado por el de Huarochirí a predicar en la fiesta de la Asunción, cuando en el camino un indio le dijo que el pueblo, con ocasión de la fiesta de la Virgen, iba a celebrar la fiesta solemne que cada cinco años hacía a Pariacaca. Ávila desaprovechó la oportunidad y cortó su sermón diciendo: «ahora ya hemos tratado de Nuestra Señora; digamos algo de vuestra fiesta y de Pa-

riacaca». Aquello fue el comienzo de la guerra, pues los indios enjuiciaron a Ávila en la curia y éste hizo varias visitas a los pueblos de Huarochirí como vicario y convenció al arzobispo Lobo para celebrar el primer «auto de fe» en Lima en 1609. A partir de ese año se organizaron campañas sistemáticas, que fueron una especie de Inquisición para indios, que nunca estuvieron sometidos a dicho tribunal, pero que, a diferencia de los procesos de éste, iban precedidas de misiones de evangelización de los indios y el castigo de los culpables sólo podía llegar hasta el destierro y nunca a la pena de muerte. Ávila y otros visitadores invitaron a los jesuitas a dirigir las misiones previas a las visitas y uno de los que aceptó la invitación es Pablo José de Arriaga, mencionado a veces como visitador de la idolatría, aunque nunca lo fue. Él sólo acompañó varios meses como misionero a Ávila y Avendaño y sistematizó la labor en *La extirpación de la idolatría en el Perú* (1621), que se convirtió en manual de las visitas.

Éstas se hicieron casi únicamente en el arzobispado de Lima, tuvieron dos períodos en la segunda y quinta década del siglo XVII, patrocinadas, respectivamente, por los arzobispos Lobo y Villagómez, cuyo tratado (1649) se apoya mucho en el de Arriaga (1621), y terminaron por varios motivos, como la negación del rey a seguir costeando las visitas y el retiro de los jesuitas que dejaron de colaborar porque se decía entre los indios que los padres contaban al visitador las idolatrías de las que se acusaban en su confesión sacramental. Las campañas tuvieron relativo éxito y permitieron a la Iglesia conocer mejor la religión andina persistente, como se prueba al comparar el sermonario del III concilio (1584) con los de Ávila (1646-1648) y Avendaño (1649). El mérito del libro de Arriaga está, por una parte, en su excelente síntesis de la religión andina, aunque los datos provengan no de la espontánea comunicación de los informantes, sino de la declaración de los acusados y testigos, y, por otra parte, en el certero análisis de los logros y fracasos de la primera evangelización, que sigue siendo válido para entender los procesos de aculturación y de resistencia cultural, estudiados por la antropología estadounidense. Estos procesos son estudiados por Duviols (1971 y 1986), García Cabrera (1994), Griffiths (1998) y Polia (1999); más información sobre el tema se recoge en la bibliografía de Iris Gareis en el capítulo tercero de este volumen.

4. *Concilios y sínodos, catecismos y rituales, y tratados de pastoral*

Una fuente importante para estudiar la religión andina, aunque desde la óptica de los no indios, son los concilios y sínodos de la Iglesia virreina!, los libros impresos en castellano y lenguas indígenas para la catequesis y la celebración de los sacramentos, y los tratados de pastoral sobre el porqué y el cómo de la evangelización. Los concilios provinciales de Lima, donde participaron obispos de la Sudamérica hispana, y los sínodos diocesanos, sobre todo los de Santo Toribio, tienen muchos datos sobre las religiones indígenas y trazan pautas para la evangelización. El concilio más importante fue el tercero de Lima en 1582 y 1583 (Bartra, 1982), que hizo imprimir un catecismo castellano-quechua-aymara (1584), primer libro editado en Sudamérica; éste incluye, además del catecismo breve para rudos, un *Confessionario para los curas de indios*, una «Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios», las idolatrías de los indios según el II concilio de 1567, y los errores y supersticiones de los indios recogidos por Polo de Ondegardo (Durán, 1982). Hay también un tercer catecismo amplio en forma de sermonario, donde se expone el catolicismo frente a las religiones andinas.

Junto a los textos oficiales, hay otros de sacerdotes de la base con buena información sobre la religión andina. Uno es el *Symbolo Catholico Indiano* (1598) del franciscano criollo Jerónimo de Oré, que contiene dos compendios, amplio y breve, de la doctrina cristiana, basados en el III concilio de Lima y en la reflexión teológica del autor, datos útiles sobre costumbres andinas y cánticos y oraciones en castellano, quechua y aymara. Y otro es el *Ritual, formulario e institución de curas* (1631) para administrar los sacramentos, en castellano y quechua, del clérigo Juan Pérez Bocanegra, que contiene mucha información sobre la persistente y la naciente religión andina; por ejemplo, su exposición sobre los pecados para la confesión revela no sólo las diferencias entre la ética andina y la católica, sino también los conflictos morales de la dominación colonial.

Por último, los tratados de pastoral analizan el cómo evangelizar y parecen textos de antropología religiosa aplicada. El más conocido es el *De procuranda indorum salute* (1588) del jesuita José de Acosta, teólogo del III concilio y autor de la clásica *Historia natural y moral de las Indias* (1590). Al llegar Acosta al Perú en 1572, la evangelización parecía haber fracasado y entrañaba

una doble contradicción: no respetar las culturas indígenas, al suponer que las religiones indias estaban dominadas por el demonio, y no respetar los derechos indígenas, al traer la cruz al lado de la espada. Acosta juzga que los indios pueden ser evangelizados, porque es increíble que «la llamada de Dios al evangelio de estos pueblos innumerables pudiera ser baldía», con tal de que se resuelvan ambas contradicciones y se usen métodos adecuados.

Para resolver la primera, Acosta se opone al método de *tabula rasa* contra los templos y símbolos indígenas, que usaron muchos conquistadores para justificar sus rapiñas y algunos misioneros por sus ideas teológicas, y piensa, según el principio de inculturación del evangelio que formuló el papa Gregario a Agustín de Canterbury sobre los ingleses, que «hay que ir poco a poco imbuyendo a los indios en las costumbres cristianas [...] y cortar paso a paso los ritos supersticiosos [...]. Pero en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia, no creo que se las deba cambiar así por sí. Hay que conservar sus costumbres patrias y tradicionales» (1984: 587). Para resolver la otra contradicción, Acosta dice que la conquista, a pesar «de la depravación de nuestros hombres, de tan inmenso abismo de avaricia, de tan violento pillaje y servidumbre y de tan inauditos ejemplos de crueldad» (*ibid.*: 233), es un hecho irreversible y sólo queda minimizar la relación colonial y salvaguardar los derechos de los indios al mismo tiempo que se les evangeliza, como hizo él al fundar la doctrina de Juli, que fue un modelo de cristianización y de desarrollo humano, a pesar de ser una de las provincias que «mitaban» para Potosí. Y sobre los métodos, Acosta los expone detalladamente en cuanto a las tres columnas de la evangelización: los sacerdotes, la catequesis y los sacramentos. Aunque la información empírica y el análisis teológico-pastoral de Acosta en el *De procuranda* estén fuera de dudas, es útil consultar el informe *De la conversión y costumbres de los indios del Perú. Memorial a Felipe II* (1988 [1588]) del clérigo Bartolomé Álvarez, que trabajó sobre todo en los Andes bolivianos, conoció personalmente a Acosta y tiene una postura muy crítica de la conversión de los indios.

Otro célebre tratado es el *Itinerario para párrocos de indios* (Madrid, 1668) del obispo de Quito Alonso de la Peña y Montenegro. Se trata de un amplio manual para ayudar a los clérigos a resolver todos los problemas que pudieran presentarse en su labor pastoral cotidiana durante la plena vigencia de la sociedad colonial y, por eso, tuvo mucho éxito, como se desprende de las su-

cesivas ediciones que aparecieron (Lyon, 1678; Amberes, 1754; Madrid, 1771, etc.). De los cinco libros de la obra, son más importantes el segundo, que trata de la naturaleza y costumbres de los indios, donde se analiza no sólo la cultura diferente, sino también la dominación colonial, el tercero, de los siete sacramentos, y el cuarto, de la ley natural y de los mandamientos de la Iglesia. Por su orientación pastoral práctica, el libro tiene un enfoque casuístico que aplica el mensaje cristiano a la realidad concreta de los indios. Por ejemplo, es significativo que el autor se pregunte si el miedo que tienen los indios a los españoles es causa suficiente para que no estén obligados a ir a la misa dominical en el pueblo.

II. ESTUDIO DE LAS RELIGIONES ANDINAS EN EL ÚLTIMO SIGLO

Resumo y actualizo ahora un trabajo anterior (1983: 23-45), distinguiendo por claridad entre ensayistas políticos, arqueólogos, antropólogos e historiadores, clasificación que, aunque sea arbitraria, porque hay obras que participan de más de un enfoque, ayuda a entender el punto desde el que se escribe.

1. *Los ensayistas políticos*

El Perú fue testigo, a raíz del reconocimiento político de las comunidades indígenas en la Constitución de 1920, de la aparición, en un período de slo siete años, de seis estimulantes ensayos de Castro Pozo (1924), Valcárcel (1927), Mariátegui (1967), J. U. García (1930) y V. A. Belaúnde (1931) sobre el indio y su ubicación en el país. En dichos ensayos se analiza, con mayor o menor profundidad, la religión andina. Castro Pozo, en su ensayo básicamente etnográfico *Nuestra comunidad indígena* (1924), donde volcó su experiencia de profesor provinciano y de funcionario para el reconocimiento legal de las comunidades, dedica dos breves capítulos a la religión comunal, aduciendo que «hasta ahora nadie se ha preocupado de estudiar estos fenómenos» (*ibid.*: 229). Los ensayistas que analizan más la religión, aunque con posturas antagónicas, son Mariátegui y Belaúnde, que se refieren sobre todo al papel de ésta en la sociedad y al cambio religioso de los indios ante la predicación cristiana.

Para Mariátegui (1967), no se dio ningún cambio, pues cree que «los evangelios no impusieron el evangelio, impusieron el

culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas. El paganismo indígena subsistió bajo el culto católico» (*ibid.*: 150). Pero no es claro el pensamiento de Mariátegui en este punto, pues él piensa que la religión incaica no pudo sobrevivir al Estado incaico, por estar tan identificado con éste, y así lo que quedó fue no «una concepción metafísica, sino los ritos agrarios, las prácticas mágicas y un sentimiento panteísta» (*ibid.*: 142). Así, según Mariátegui, desaparece el culto oficial incaico, se implanta el culto católico y se conserva el culto popular agrario dirigido a una entidad religiosa que se concibe como panteísta. Aunque Mariátegui aclara en una nota que atribuye al indio «un sentimiento panteísta, no una realidad religiosa panteísta», tal aclaración es poco convincente, pues los ritos agrarios y los sentimientos panteístas, como todo rito y sentimiento religiosos, son un lenguaje con un interlocutor sagrado, y así no se puede hablar de un sentimiento panteísta sin afirmar una concepción filosófica panteísta; además, la religión andina prehispánica, por la información que hoy se tiene de ella, no se puede calificar de panteísta. Por eso, el análisis de Mariátegui sobre la religión, aunque parte de una visión positiva de ésta y reconoce, con su libertad habitual en su postura marxista, que se han superado «definitivamente los tiempos del apriorismo anticlerical en gente que identificaba religiosidad y oscurantismo» y que «la crítica revolucionaria no regatea [...] ya a las religiones, ni siquiera a las Iglesias, sus servicios a la humanidad» (*ibid.*: 140), resulta pobre por su insuficiente información de los cronistas y por la falta de trabajo etnográfico en las comunidades andinas.

Para Belaúnde (1931), hubo un profundo cambio religioso en la población andina, pues él sostiene la «penetración del espíritu católico en las masas indígenas» y que «los dioses se han ido definitivamente», mientras que Mariátegui, «viendo en el catolicismo sólo la liturgia y no el espíritu, es explicable que sostenga que la obra misionera no transformó el alma religiosa del indio y que el culto católico simplemente se yuxtapuso al fetichismo primitivo» (1931: 119-122). Belaúnde retoma este tema en *Peruanidad* (1942), donde explora la evolución religiosa del hombre peruano. Juzga que el Tawantinsuyu no logró una unidad religiosa real, por el carácter sincrético de la política incaica, que no pretendió reemplazar las *wakas* locales por el culto solar, sino que se limitó a imponer éste junto al culto local y a trasladar las principales *wakas* al Coricancha, que se convirtió en un panteón en sentido griego.

Y esa falta de unidad religiosa «explica la rapidez de la conquista y la facilidad con que el régimen incaico fue sustituido por el régimen español» (1965: 179-180). Sobre el cambio por la evangelización, Belaúnde se pregunta «si el catolicismo indígena fue una realidad o simplemente un barniz que cubría la efectiva infidelidad» y responde que el cambio religioso de los indios debe verse en el ambiente social y la psicología y no «con el criterio de la estricta pureza dogmática y teológica y de una moralidad muy exigente», pero «sin ignorar, ni mucho menos disimular, las sombras en el cuadro de la evangelización del Perú» (*ibid.*: 232-233). Al referirse a los cambios en el ambiente, Belaúnde enumera la presencia del templo católico como hogar religioso, la regulación de la vida de los pueblos indios por la liturgia, la prolongación del grupo familiar en la cofradía y la espiritualización del culto. Y al referirse a los cambios en la psicología indígena, sostiene que los incas daban culto al sol y aun al Dios creador, según las plegarias recogidas por Molina, pero que tales formas de culto estaban como «ahogadas y dominadas por el culto de las *wakas*, que absorbe el sentimiento religioso de las muchedumbres indígenas», aunque con el tiempo «los misioneros lograron [...] lo que no pudieron lograr los *amautas* y *villacumus*: que la idea de un Dios paternal se extendiera a los aborígenes más atrasados» (*ibid.*: 236-237); por eso Belaúnde concluye: «en síntesis: ambiental y psicológicamente, se realizó, en medio de imperfecciones, abusos y errores, una definitiva transformación espiritual del Perú» (*ibid.*: 241). Aunque este análisis tiene puntos inexactos, como el reemplazo del culto solar por el eucarístico, pues no se debe afirmar el reemplazo de un elemento de la cultura sin la respectiva prueba empírica, y aunque Belaúnde no hizo trabajo etnográfico, si bien conocía mucho la crónica colonial, su tesis del cambio religioso del indio es muy aceptable.

2. *Los arqueólogos*

Éstos estudian los monumentos religiosos andinos, completando y corrigiendo los datos de los cronistas, y dan una nueva información sobre la religión andina, la cual permite entender mejor los complejos procesos de su transformación por la Iglesia. Julio C. Tello, padre de la arqueología peruana, escribió varios trabajos sobre religiones prehispánicas, como «Wira Kocha» (1923) sobre el panteón andino, y «Wallallo» (1923) sobre los cultos de la fer-

tilidad. Este trabajo se hizo clásico por estudiar el culto a Wallallo desde una triple perspectiva: la arqueológica de las ruinas del templo en su honor, situado en el extremo sur de la meseta de Marka Wasi, la etnográfica de los ritos de limpieza de la acequia en San Pedro de Casta y la etnohistórica de la tradición oral, recogida por el corregidor de Huarochirí Dávila Briceño (1965) en su relación geográfica. Según Tello, de Wallallo «sólo se sabe que es un Wari, identificado con el Rayo o hijo de éste, contemporáneo de Pariacaca, Aissa Wilka [...], de poderes casi idénticos a los de estos dioses» (1923a: 511). Un trabajo posterior (Llano y Osterling, 1981) sostiene que la etnografía de Tello sigue vigente en San Pedro de Casta.

Una discípula de Tello, Rebeca Carrión (1959), estudia «la religión en el período postclásico de los pueblos del norte y centro del Perú, herederos de culturas como la de Chavín, Huaylas y Muchik» y sostiene, con un enfoque funcionalista, que la religión del antiguo Perú «exalta las fuerzas cósmicas y a los dioses de la fertilidad. Se inspira en el anhelo vital del indio de obtener abundancia de alimentos, y en su actividad básica la agricultura. Diviniza los fenómenos meteorológicos y siderales. Hay una elaborada teogonía y jerarquías, pero resalta la noción de la unicidad divina, expresada en la existencia de un Ser Supremo de poderes universales». Luego se refiere a la «estrecha interdependencia entre el hombre y los dioses. Éstos adoptan figuras y acciones humanas [...], atienden a su desarrollo y producción: abren los surcos con las palas sagradas; siembran personalmente las semillas [...]. Las deidades brindan sus dones a cambio de ofrendas y sacrificios» (*ibid.*: 9). Carrión expone detalladamente el panteón costeño a base de las representaciones iconográficas de lajas, huacos o textiles, la información de cronistas y extirpadores de idolatrías y la tradición oral, confirmando las conclusiones de Tello en «Wira Kocha» (1923b), y sostiene que las raíces de la religión costeña están «en las tierras altas, en los Andes donde se incubaron las culturas matrices. El culto al Sol es andino [...] El culto a los dioses del agua [...] nace en la cordillera [...] Pariacaca, dios de los nevados, es uno de los dioses dispensadores del agua que en las diversas localidades adopta nombres diferentes» (1959: 146).

El camino trazado por Tello y sus discípulos ha sido seguido por muchos arqueólogos, aunque en este campo, más que en otras ciencias histórico-sociales, hay diversidad de interpretaciones; además, muchas investigaciones etnológicas posteriores incluyen el análisis arqueológico de los datos (Trimbom, 1968; Mariscot-

ti, 1978). No puedo cerrar esta sección sin recordar que los estudios arqueológicos en el área andina se han multiplicado en las últimas décadas y se han hecho más interdisciplinares, como se evidencia en el primer capítulo de este volumen.

3. *Los antropólogos*

Estudian las religiones andinas actuales, aunque a menudo recurran a la historia como marco o como proceso por su influjo en la cultura. La antropología de la religión andina se ha desarrollado, como toda la antropología peruana, gracias a las universidades y a los proyectos de investigación o desarrollo vinculados a éstas o a ONG. Su enfoque teórico ha ido cambiando, y si siempre hubo mucho influjo de la antropología cultural y social, también han influido otras corrientes, como el estructuralismo, el marxismo, etc. Presento cronológicamente los principales estudios de antropología de la religión en torno a instituciones y proyectos:

En 1940 la Smithsonian Institution, bajo la dirección de Julian H. Steward, inició la preparación del *Handbook of South American Indíans* (1965), donde participaron más de cien científicos sociales, para sistematizar todo el conocimiento sobre el indio sudamericano. El tomo segundo de las civilizaciones andinas recoge dos trabajos etnográficos de Mishkin y de Tschopik y otros dos etnohistóricos de Rowe y Kubler que influyeron en la naciente antropología del Perú. Mishkin (1965) y Tschopik (1965) dedican a la religión un apartado de sus monografías sobre los quechuas actuales de Kauri (Cuzco) y los aymaras, exponiendo las creencias, los ritos y la organización religiosa. Mishkin analiza las fiestas y el sistema de cargos (1965: 465-468), y Tschopik, la relación entre curanderismo y religión, tema que amplía en *Magia en Chucuito* (1968), que estudia las prácticas mágicas aymaras como respuesta a su personalidad básica y que es una buena etnografía sobre la magia, al margen de sus conclusiones.

A finales de los años cuarenta, Luis E. Valcárcel y Jorge Muelle fundan el Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad de San Marcos, que será un centro importante de la antropología peruana y origen de la especialidad en dicha universidad. Pronto se inician dos investigaciones, dirigidas por Matos Mar, en las provincias andinas limeñas de Yauyos y Huarochirí con la perspectiva teórica del dualismo cultural. De la primera salió *Magia y religión en Tupe* (1965) de Delgado de Thays, quien quería «trazar el cua-

dro de la religión y magia en el Perú antiguo a base de las actuales supervivencias o comprobar el grado de aculturación en este interesante campo» (*ibid.*: 7). Tal enfoque histórico-cultural era más útil por ser Tupe el último reducto del área cultural Kauke; el libro recoge una abundante y detallada información sobre el comportamiento religioso y mágico de los tupinos, aunque sea poco clara la frontera teórica entre ambas categorías y se analice poco el dato etnográfico. De la otra investigación se publica *Las actuales comunidades indígenas: Huarochirí en 1955* (1959), que incluye una breve referencia a los ritos y la organización religiosa de las cuatro comunidades estudiadas.

En esta corriente culturalista de San Marcos hay que colocar a Arguedas, quien abordó el tema religioso primero en varias novelas, como *Yawar Fiesta* (1941) y luego en ensayos etnológicos basados en un trabajo de campo poco sistemático. Entre éstos destaca «Puquio, una cultura en transición» (1964), donde estudia el cambio religioso del Puquio de su infancia veinte años después y sostiene que la religión local andina, aunque tiene, para el campesino quechua, más valor que la católica, está disminuyendo también en importancia por el proceso de modernización del campo. En efecto, Arguedas describe la religión andina persistente y sostiene que los indios «parecen tener en cuenta que reciben dones efectivos únicamente de sus antiguos dioses: los *wamanis, mama allpa o allpa terra* y *aguar unu*. El mito de Inkarrí y este dios explican el origen del orden social imperante, superpuesto al antiguo, y ofrecen la promesa de que este antiguo orden podrá ser restablecido» (*ibid.*: 267). Luego afirma que «las dos religiones [oficial y local] cumplen funciones diferentes y, sin embargo, son integrantes de un complejo mayor que abarca a ambas»; sobre el cambio dice que con la modernización los indios se encaminan «a la independencia respecto al despotismo tradicional», pero, al mismo tiempo, «se está descarnando a los naturales de las bases en que se sustenta su cultura tradicional» con el individualismo escéptico: «lnkarrí vuelve y no podemos menos de sentir temor ante su posible impotencia por ensamblar individualismos quizás irremediablemente desarrollados» (*ibid.*: 272). Cuando el enfoque culturalista cede en San Marcos ante el enfoque marxista y éste se generaliza, la religión se convierte en ideología, pero no se hacen estudios empíricos al respecto.

En los años cincuenta se establece, en la hacienda Vicos (Ancash), un programa de desarrollo por convenio entre el Instituto

Indigenista Peruano y la Universidad de Cornell (USA), para mejorar la vida de los vicosinos y estudiar, con un enfoque básicamente culturalista, los cambios sociales producidos por la introducción de tecnología moderna. Entre los temas estudiados están la religión como factor de integración y la fiesta como expresión más visible de dicha religión. Muchas etnografías del proyecto tienen extensos capítulos sobre el sistema religioso, enfatizando sobre todo el ritual y la organización de la fiesta, como *Hualcán* de William W. Stein (1961) y *Huaylas* de Paul L. Doughty (1970). En sus conclusiones Stein sostiene que la modernización y la movilidad social producen una mayor dificultad para que los quechuas acepten «pasar los cargos» (1961: 345), aunque tal dificultad no amenace la persistencia del sistema de fiestas. Pero hay otros estudios dedicados totalmente a la fiesta andina en Vicos (Manguin, 1954; Martínez, 1963). Éste, después de exponer los motivos de la fiesta (religiosos, económicos, culturales y sociales), analiza su función integradora y desintegradora. La fiesta es un elemento integrador de los patrones y valores tradicionales, porque es obligatoria y todos deben asumir el cargo, porque exige la colaboración de muchos en su celebración, porque es ocasión para establecer compadrazgos, etc. Pero, al mismo tiempo, la fiesta es desintegradora, porque los individuos salen de su comunidad para obtener recursos para pasar el cargo, porque en la fiesta se destapan, sobre todo por la bebida, tensiones y conflictos existentes por la desigualdad de tierras o por los robos, y porque los compadrazgos se hacen a menudo con mestizos, lo cual rompe los patrones tradicionales y acentúa la dependencia de los vicosinos y la estratificación social entre éstos y los mestizos (1963: 93-94). En el capítulo 8 de este volumen Díez hace una certera síntesis de los estudios sobre las fiestas y el sistema de cargos.

También en la década de los cincuenta, se organiza el Departamento de Antropología de la Universidad del Cuzco. La ubicación de ésta en el centro de la cultura andina, el manejo del quechua por los estudiantes de antropología y el estímulo de un programa de desarrollo en la comunidad de Cuyo Chico favorecieron la aparición de etnografías religiosas de corte funcionalista. Tras el trabajo pionero de Óscar Núñez del Prado en O'ero (Flores Ochoa y Núñez del Prado, 1983), se escriben las tesis de Juan Núñez del Prado (1970) y de Juvenal Casaverde (1970) sobre el mundo religioso de Qotabamba y Cuyo Grande, respectivamente. Desde los años setenta hubo siempre en el Universidad del Cuzco docentes

interesados en la investigación religiosa y entre ellos destaca Flores Ochoa, quien publicó el artículo «La waka awicha Anselma» (1971) sobre la resurrección de un viejo culto en la provincia de Azángaro (Puno), y ha seguido recogiendo en sus trabajos mucha información sobre la religión quechua.

En la década de los sesenta se funda la carrera de antropología en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, que agrupará pronto un núcleo importante de estudiosos de la religión. Pero ya en la década anterior había nacido en dicha universidad la preocupación por el estudio de ésta, gracias al Seminario de Etnología del Instituto Riva Agüero y al influjo de Honorio Perrero que introdujo el interés por Mircea Eliade, aunque entonces no se hicieran estudios sobre el terreno. Por la licenciatura en antropología de la Universidad Católica, a la que se añadió en 1972 la maestría y en 2000 el doctorado, han pasado como estudiantes y como profesores muchos especialistas en religión andina del país y del extranjero. Enumero, alfabéticamente, a los profesores, tanto actuales como antiguos (Gísela Cánepa, Marco Curátola, Alejandro Díez, Fernando Fuenzalida, Manuel M. Marzal, Luis Millones, Alejandro Ortiz, Juan Ossio y Franklin Pease) como a los visitantes (Manuel Gutiérrez, Elio Masferrer, Mario Polia y R. Tom Zuidema), cuatro de los cuales colaboran en este volumen. El interés por la religión en la Universidad Católica tuvo un nuevo impulso en 1994, cuando Catalina Romero, José Sánchez y yo creamos el Seminario lnterdisciplinar de Estudios de la Religión (SIER), que reúne cada tercer miércoles del año lectivo a estudiosos de la religión (abogados, antropólogos, comunicadores, historiadores, filósofos, pastores evangélicos, psicólogos, sociólogos y teólogos), para discutir investigaciones, preparar publicaciones y promover distintos encuentros, entre los que destacó el IX Congreso de ALER (Asociación Latinoamericana de Estudios de la Religión), que se hizo en agosto del 2002.

Poco a poco el estudio de la religión se extendió a otras universidades nacionales que crearon la carrera de antropología (Areguipa, Huamanga, Puno, Trujillo y Federico Villarreal de Lima). Pero para la religión andina han sido más importantes algunas ONG vinculadas a la Iglesia católica, como el Instituto de Pastoral Andina (IPA), el Centro Bartolomé de las Casas del Cuzco (CBC), el Instituto de Estudios Aymaras de Puno (IDEA), fundado por Diego lrarrázabal, y el Instituto Bartolomé de las Casas de Lima, fundado por Gustavo Gutiérrez, con su Centro de Estudios

y Publicaciones (CEP). Me limito a los dos primeros. El IPA fue fundado en el Cuzco en 1969 por el arzobispo Ricardo Durand y los demás prelados de la Sierra sur, bajo los vientos del concilio Vaticano II y de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968). Son tareas del IPA dar cursos de antropología, teología pastoral, quechua, etc., realizar investigaciones en parroquias piloto, de las que las primeras fueron en Urcos, Cuzco (Marzal, 1971) y en Ayaviri (Garr, 1972; Marzal, 1977), y otros estudios (González, 1987; Flores, 1997; Caram, 1999), editar la revista *Allpanchis* que, a pesar de la diversa orientación de sus directores, es un excelente arsenal de artículos de religión y cultura andinas, y promover el desarrollo comunal, la conciencia regional y la movilización étnica. Y el CBC fue fundado en 1972 por Guido Delram y otros dominicos, y tiene un espectro de acción más amplio: organiza cursos para líderes campesinos y cursos de perfeccionamiento en conexión con la FLACSO para científicos y otros profesionales de los países andinos, promueve investigaciones, edita la *Revista Andina* y mantiene una ambiciosa política de publicaciones sobre la cultura y religión andinas, destacando la colección «Archivos de Historia Andina» con buenos trabajos de fuentes y análisis de la extirpación de la idolatría y un último trabajo sobre la cristianización (Decoster, ed., 2002).

4. *Los historiadores*

Para los historiadores de la Iglesia peruana la cristianización de los indios es un capítulo importante, que suele aportar buena información sobre los hechos, métodos y resultados, aunque no siempre sobre los procesos sociales concomitantes, ni sobre las religiones prehispánicas. Un precursor de esta historia es el arzobispo de Lima Emilio Lisson, que aprovechó su exilio español para recoger en el Archivo de Indias de Sevilla y publicar una colección documental de 26 tomos (1943-1956) sobre la Iglesia peruana del siglo XVI. Pero el gran historiador de ésta es el jesuita Rubén Vargas Ugarte, quien, tras un arduo trabajo en los principales archivos peruanos, americanos y europeos, publicó los cinco tomos de su *Historia de la Iglesia en el Perú* (1959-1962), que contiene una síntesis de la religión incaica, que apareció antes en italiano en la *Historia de las religiones* (1962) editada por Tacchi Venturi, y mucha información dispersa sobre métodos y resultados de la evangelización. El trabajo de Vargas Ugarte, aunque haya sido criticado por su en-

foque muy narrativo y por su escaso análisis de los procesos sociales concomitantes, es insustituible por la enorme información acumulada. Sobre la evangelización del indio, admite «quiebras en la evangelización», aunque rechaza la dicotomía de Mariátegui entre forma y contenido, o culto y fe, pues, si bien «podía haber algunos excesos, en el fondo el esplendor del culto contribuía a arraigar la fe» (1959: 240).

Esta opinión coincide con la del historiador español Armas Medina en *La cristianización del Perú, 1532-1600* (1953), que fue la primera monografía sobre el tema, inspirada sin duda en *La conquista espiritual de México* (1947) de Robert Ricard. Armas sostiene que «el alma del indio es esencialmente cristiana y que sólo en sus manifestaciones externas muestra apariencias paganizantes», Tras analizar los paralelismos entre las religiones andina y cristiana, como la coincidencia entre ciertas fiestas de sus calendarios rituales, que pudo prestarse a confusiones, pero que «nada nos dice de un mayor contenido idolátrico de sus fiestas», Armas concluye que «hubo un cierto mestizaje consciente de ambas religiones, pero sólo en aquello que no atañía a los principios fundamentales del catolicismo» (1953: 596-597). Es decir, que el indio se hizo desde el comienzo cristiano, aunque conservó supersticiones como muchos católicos europeos. Al margen de su conclusión y a pesar de limitarse al siglo XVI, es una obra clásica sobre el tema por su planteamiento y por la rica documentación que reúne. Y analiza. En 1960 otro historiador español, Borges, retoma la cristianización indígena del continente en *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, que tiene mucha información documental y un análisis sobre los tiempos y factores del proceso de conversión; Borges habla de «religión yuxtapuesta», fruto de dos fuerzas opuestas que operaban en los indios: por una parte, su adhesión sincera al cristianismo y el trabajo pastoral, mayor o menor, de sus clérigos, y por otra, ciertos hechos que los empujaban a volver a su antigua religión, como su propia inconstancia, el atavismo religioso, el carácter abstracto del cristianismo, los recuerdos mudos y permanentes de su idolatría, la debilidad de su conversión y la acción de sus especialistas religiosos indígenas; ante estas fuerzas opuestas, los indios acabaron adoptando el compromiso sincrético de practicar el cristianismo sin abandonar la idolatría (1960: 550-551).

En 1983 publiqué *La transformación religiosa peruana*, donde analizo el encuentro del catolicismo y las religiones andinas y

concluyo que hubo una real transformación religiosa hacia la segunda mitad del siglo XVII, tema que retomo en el capítulo cuatro de este volumen. Mis interlocutores en esa obra eran no sólo historiadores, sino etnohistoriadores, aunque se siga discutiendo la propiedad de este término, que habían abordado el tema desde los años cuarenta y a los que me refiero brevemente. El primero es Valcárcel, gran etnohistoriador peruano por su *Historia del Perú antiguo* (1964), donde resume más de cien cronistas de los siglos XVI al XVII; en 1945, en *Ruta cultural del Perú* (1973), estudia la cristianización del indio y formula su tesis sincrética, según la cual éste «no pudiendo rechazar con franqueza y altivez los valores religiosos imperantes y decisivos, fingió aceptarlos. Se hizo católico, recibió el bautismo, fue practicante asiduo, participaba en los ritos y fiestas. Mas su corazón seguía firmemente adherido a los viejos dioses» (*ibid.*: 128); luego aduce como prueba que los misioneros no reconocieron el «monoteísmo espiritualista de los antiguos peruanos», pues al englobar las «prácticas aborígenes bajo el término único de idolatría, nadie intentó un análisis detenido de las expresiones del alma religiosa del Perú» (*ibid.*: 129), aunque la antropología hoy descubre «en forma imprecisa la filosofía religiosa del antiguo Perú» con los tres sectores del mundo, Hanan Pacha, Kay Pacha y Ukhu Pacha, donde residen los dioses, los hombres y los muertos respectivamente, estando comunicados entre sí el mundo de arriba y el del medio por el Inca, y el mundo del medio y el de abajo por la Pakarina, y por encima de todo el creador Wira Cacha (*ibid.*: 130-131); más aún, para Valcárcel hay una «indianización» del catolicismo, como se desprende del «culto indígena a Jesucristo, la Virgen y los santos, los cuales aparecen plenamente indianizados, no sólo porque así los concibe el creyente humilde, sino porque de ese modo los pintó o plasmó el artista aborigen» (*ibid.*: 135).

Dos etnohistoriadores estadounidenses escriben sendos artículos en el *Handbook* (1965). Rowe (1965), sobre la cultura inca al comienzo de la conquista española, haciendo un cuidadoso análisis, y en especial sobre la religión, para lo cual se basa tanto en los testimonios arqueológicos como en los cronistas, especialmente Cobo, y Kubler (1965), sobre la cultura quechua colonial, sosteniendo que la cristianización fracasó en el siglo XVI por circunstancias políticas y eclesiásticas, aunque «hacia 1660, más o menos, la conversión de los quechuas al catolicismo era un hecho» (*ibid.*: 400). Otros dos etnohistoriadores que abordan el tema son fran-

ceses. Duviols, en *La lutte contre les religions autocthones dans le Pérou colonial* (1971), hace una buena historia de las etapas y métodos de la extirpación de la idolatría como inquisición para los indios, y expone el clima ideológico y los intereses creados en torno a ella, aunque no haga, a diferencia de Arriaga (1621), una síntesis de la religión andina; sobre la cristianización, parece alinearse con Kubler, al decir que ya en la primera mitad del XVII, «las doctrinas mejor provistas y equipadas, las cofradías más activas, la predicación intensiva de los misioneros jesuitas y en fin las visitas y revisitas de las idolatrías atraen y mantienen una parte importante de la población indígena dentro de los cuadros de la Iglesia», aunque añade que los indios, a pesar de su asiduidad a las doctrinas, «no abandonaron sus creencias y prácticas antiguas, sino que las modificaron. Sólo en este sentido puede afirmarse con Kubler —aunque no existan estadísticas— que alrededor de 1660 la cristianización de los quechuas era un hecho» (1971: 348). Además, Duviols publica los procesos (1986) y (2003) con excelentes introducciones. Por su parte, Wachtel, en *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)* (1976), insiste más, aunque se limita a los primeros cuarenta años del dominio español, en la «desestructuración» de la sociedad andina y sostiene que «la vecindad de ambas religiones, cristiana y andina, no se resuelve en una síntesis; antes que fusión hay yuxtaposición. Aun cuando los indios admitan la existencia de un Dios cristiano, lo relegan a otra esfera, exterior, negándole toda influencia sobre el curso de los acontecimientos humanos» (*ibid.*: 235). Algunos historiadores han retomado el tema de la conversión como el cuidadoso trabajo de Estenssoro (2003), y el de la construcción de la Iglesia en los Andes (Armas Asín, 1999), donde yo mismo actualizo el tema de la transformación (*ibid.*: 143-172).

III. GRANDES TEMAS DEL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN ANDINA HOY

Después de esta apretada síntesis del estudio de la religión andina en sendos períodos, presento los grandes temas de dicho estudio en la actualidad, que explican el contenido de los artículos y los especialistas participantes, dentro del estrecho margen señalado por el Comité Académico de diez artículos por volumen. Cuando se traza un panorama global de la religión andina o cómo el milenario ocupante de los Andes se ha comunicado con los seres su-

periores para hallar un sentido transcendente a su vida, juzgo que pueden señalarse cuatro temas, que corresponden a períodos no siempre continuos y a veces coexistentes. Dichos temas son las tradiciones religiosas prehispánicas, las religiones católico-andinas, las persistencias andinas en la religión peruana y la presencia evangélica en el mundo andino. Expongo el marco de referencia y a veces el estado de la cuestión de cada tema y me refiero brevemente al aporte de los participantes en este volumen.

1. *Las tradiciones religiosas prehispánicas*

Este tema estudia la aparición, funcionamiento y evolución religiosa del Perú antiguo hasta la conquista española en 1532. Es sabido que, como en el resto del mundo, en el Perú todas las culturas, al margen de su origen autóctono, asiático o de otra región, han tenido su propia religión, aunque ésta se conozca sólo por indicios arqueológicos y por tradición oral. Pero algunas de esas culturas alcanzaron mayor nivel civilizatorio y, por eso, son llamadas altas culturas. En América suele darse tal denominación a los aztecas, los mayas y los incas, tesis aceptada por Toynbee en su *Estudio de la historia* (1959), aunque él distinga entre los yucatecos y el resto de los mayas. Por eso, esta sección de las tradiciones religiosas prehispánicas incluye un trabajo sobre la religión inca, aunque no sea el primero, porque ésta fue posterior a las religiones de la Costa. En ese artículo Tom Zuidema, con gran dominio de las fuentes, agudeza analítica y honestidad intelectual, sistematiza lo que hoy sabemos de la religión oficial del Tawantinsuyu.

Además, como también en la Costa hubo altas culturas, tesis admitida hace tiempo y que se fortalece por los nuevos descubrimientos arqueológicos, sobre todo la tumba del Señor de Sipán, la sección incluye también un artículo sobre las religiones de las altas culturas costeñas de Krzsyztof Makowski. Este arqueólogo parte de las complejas relaciones religiosas entre la Sierra y la Costa, discute el problema metodológico de las tradiciones orales, recogidas por los cronistas, y de las fuentes materiales, plantea el debate sobre la unidad y la diversidad de las religiones costeñas, y analiza con sentido crítico las creencias, ritos y organización de las religiones costeñas, sin olvidar el importante culto de los muertos, la ancestralización y deificación de los gobernantes. Finalmente, la sección incluye un tercer capítulo de la historiadora Iris Gareis sobre las religiones locales. Al desaparecer la religión de las altas

culturas de la Costa por la conquista incaica y por la rápida transformación de la zona después de la ocupación hispánica, y al desaparecer la religión oficial incaica por la conquista española, sólo quedaban las religiones locales. Pero éstas no fueron visibles para la sociedad dominante hasta las visitas de extirpación de la idolatría en la segunda década del siglo XVII. Gareis presenta la documentación de las visitas, incluyendo las fuentes y los estudios más recientes, expone con gran precisión el panteón, ministros y ceremonias de la religión popular andina y termina con una nota sobre la coherencia del sistema.

2. *Las religiones católico-andinas*

Este segundo tema estudia el origen, funcionamiento y evolución de las religiones a las que llamo católico-andinas o católico-sincréticas (Marzal, 2002), que son producto de la profunda transformación religiosa de la mayoría de los indios por la evangelización católica. Aunque muchos misioneros, condicionados por la visión política del régimen de «cristiandad» y por su visión teológica de las religiones andinas, demostraron al comienzo gran rechazo a éstas, que se incrementó en la Sierra central con las campañas de extirpación, poco a poco fueron aceptando el principio de inculturación del evangelio de Acosta (1588) ya citado. Pero, al margen de la nueva actitud de los misioneros de «andinizar» las enseñanzas y las prácticas rituales del cristianismo, esta «andinización» se debió sobre todo a los indios, tanto para conservar elementos de su propia religión que consideraban indispensables como para entender el cristianismo, cada vez más libremente aceptado, desde sus propias categorías culturales. Sin duda el complejo proceso de formación de un catolicismo andino tuvo, como suele ocurrir con los procesos culturales, altas y bajas, que se debían al influjo de distintos factores. Por ejemplo, si hacia la segunda mitad del XVII, como sostengo en otra obra (1983), el indio llegó a cristianizarse, porque tuvo una conveniente atención pastoral, es muy probable que, cuando ésta fue menos adecuada por la disminución del clero a lo largo del siglo XIX, hubiera un deterioro en la cristianización.

En esta segunda sección se presentan dos trabajos, uno mío y otro de Xavier Albó, sobre los dos grandes catolicismos andinos, el quechua y el aymara, respectivamente. Como se vio en el apartado segundo, varios especialistas manejan el concepto de catoli-

cismo andino, aunque no usen esta expresión, y lo explican de manera diversa, tanto en el fondo como en la forma. La explicación de Albó sobre los aymaras, basada en un largo trabajo de campo, y la mía sobre los quechuas, menos empírica, aunque apoyada en muchas lecturas, tuvieron una primera versión en la obra colectiva *El rostro indio de Dios* (Marzal, 1991), que tuvo varias ediciones y se tradujo a varias lenguas.

3. *Las persistencias andinas en la religión peruana*

Este tercer tema trata de ciertas persistencias andinas que parecen atravesar toda la religión peruana. Como dije antes, para mí es Cierto que, a raíz de la evangelización de la Iglesia durante el período colonial, la mayor parte de los andinos tuvieron una profunda transformación religiosa. Confieso que éste es un punto de discrepancia sobre la religión andina actual con colegas, para quienes en ésta los elementos persistentes, empezando por las categorías andinas, son más significativos que los nuevos. Quizás esta discrepancia no sea tan de fondo y se deba al modo diferente de plantear el problema o al énfasis, más o menos consciente, en señalar ciertos datos de la realidad y olvidar otros datos también reales. De todos modos se trata de una pregunta abierta y, por eso, al planear el contenido del volumen, seleccioné tres temas persistentes en la religión peruana, como el mesianismo, el retorno del Inca y el sistema de cargos e invité a los tres colegas que son autores de los respectivos capítulos.

El primero es de Juan Ossio, que ha escrito mucho sobre el mesianismo andino. En la primera parte, da una cuidadosa definición del mesianismo, subrayando que éste tiene, además de un carácter histórico, un carácter eminentemente religioso por ser respuesta a un malestar colectivo debido a un desorden cósmico que sólo puede ser superado por la mediación de un ser divino, y expone los rasgos estructurales del mesianismo andino. Luego Ossio analiza con buena información y sentido crítico las principales manifestaciones de éste en la historia peruana, como el Taky Onkoy, Guaman Poma, Juan Santos Atahuallpa, Túpac Amaru II y ciertas revueltas campesinas de la época republicana, terminando con una alusión breve a los Israelitas del Nuevo Pacto Universal, tema que él conoce muy bien.

El segundo trabajo es de Juan Núñez del Prado sobre el retorno del Inka. Por el tema, yo suponía que este trabajo podría incu-

rrir en repeticiones con el del mesianismo, y así ha sido. Sin embargo, contiene elementos diferentes y, además, es útil confrontar los dos puntos de vista sobre un tema tan discutido. No obstante, las perspectivas son algo distintas, porque, mientras que Oss1o se sitúa en el campo científico y expone las formas que toma el mesianismo andino en la historia peruana, Núñez del Prado, a pesar de la gran información que maneja y de su largos trabajos de campo como quechua hablante, se sitúa en otro terreno y a ratos mas que un científico de la cultura andina parece ser un creyente en la espiritualidad andina; en esta postura han influido sin duda su relación personal con varios *altomisayos*, en los que ha descubierto una persistente jerarquía de especialistas andinos y una espiritualidad que parece sintonizar con ciertas corrientes religiosas del mundo postmoderno, lo que explica el éxito del turismo espiritual en la región del Cuzco (Jenkins, 1999).

Y el tercer trabajo es de Alejandro Díez, quien analiza, a partir de una bibliografía muy completa, la omnipresencia del sistema de cargos en el mundo andino. Primero propone una definición y clasificación de los cargos, según sus características, funciones y efectos sociales. Luego, ejemplifica su clasificación con material empírico de las últimas cuatro décadas en doce grupos de Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador y Perú. Y finalmente, estudia la transformación de los cargos en el tiempo, para concluir que éstos son el resultado de la acumulación, extremadamente diversa en situaciones y combinaciones, de los distintos tipos de organización religiosa y política de la época prehispánica, colonial y republicana.

4. *La presencia evangélica en el mundo andino*

Es el cuarto tema del estudio de la religión andina hoy. Los evangélicos en el mundo andino tuvieron un modesto comienzo en las décadas posteriores a la Independencia, explicable en el Perú porque no hubo libertad de culto hasta la reforma constitucional de 1915, y están teniendo un notable crecimiento por el proselitismo del último medio siglo. Esto ha significado la ruptura de la hegemonía católica del régimen de cristiandad, el establecimiento de un variado pluralismo cristiano y el surgimiento de alternativas religiosas originales, como la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (AEMINPU). Para analizar este tema el volumen trae dos capítulos. Uno es del antropólogo y teólogo metodista Héctor Laporta, quien estudia a los evangéli-

cos de la región andina, analizando los comienzos en dos Iglesias foráneas de corte evangélico con una comparación entre Ecuador y Perú, y luego la «autoctonización» de Iglesias pentecostales en Chile. Y el otro es del antropólogo español Arturo de la Torre, quien, habiendo establecido una relación cercana con el fundador ya muerto y con los dirigentes de la AEMINPU, presenta un retrato del carismático fundador Ezequiel Ataucusi Gamonal, narra las etapas de la fundación, expone el sistema de creencias, ritos y organización de la AEMINPU y responde a unas sugestivas preguntas sobre el pasado y el futuro de la misma.

Parece que la presencia evangélica en el mundo andino exige un tratamiento más amplio que el de los dos capítulos recogidos, pues hay otros temas pendientes. Enumero cuatro. Uno es el real crecimiento de los evangélicos por el sentido apologético que se le da y por la gran deserción de conversos, que termina a menudo en la indiferencia religiosa. Otro, las razones explícitas de la conversión que manifiesta abiertamente el converso, y las razones implícitas, tanto de la conversión como de la permanencia en su nuevo grupo, que puede descubrir el analista de los procesos culturales. El tercero, las repercusiones que la conversión puede tener sobre la cultura andina, porque ésta es, en no pequeña parte, producto de la evangelización colonial. Y el cuarto, el carácter equívoco del término «evangélico», pues los censos del Perú consideran evangélicos a todos los no católicos que aceptan la divinidad de Jesús o se inspiran en la tradición cristiana, con lo que se incluye bajo ese término a creyentes tan distintos como un luterano, un pentecostal y un testigo de Jehová. Por todo esto, me parece muy acertada la decisión del Comité Académico de dedicar, total o parcialmente, al tema evangélico otros volúmenes de esta *Enciclopedia*. Sin embargo, los dos trabajos recogidos me parecen suficientes para analizar la presencia evangélica andina del Perú, donde no ha habido, a pesar de ciertas similitudes básicas, conflictos como los ocurridos en los Altos de Chiapas (México) entre católicos sincréticos, católicos de comunidades de base inspiradas en la teología de la liberación y evangélicos de distintas denominaciones.

No puedo terminar mi presentación sin agradecer a quienes me apoyaron en la edición de este volumen sobre religiones andinas. En primer lugar, a mis colegas del Comité Académico de la EIR, por su invitación e interés para que coordinara el volumen, a

pesar de que, por diferentes razones, hace bastante tiempo que no hago trabajo de campo en las comunidades andinas. En segundo lugar, a los autores de los trabajos por su generosidad en aceptar mi invitación, por su sencillez en escuchar mis propuestas de cambio y por la calidad de su producto, que es sin duda un gran aporte en su campo. Y en tercer lugar, a la Editorial Trotta, por su audacia en emprender este proyecto sobre el hecho religioso ibérico e iberoamericano tan importante para nuestras raíces colectivas, por su profesionalismo en la producción de volúmenes impecables y por su paciencia ante mi demora en entregar el material del volumen, debida a mi cargo, después de jubilarme en la Pontificia Universidad Católica del Perú, de presidente de la nueva Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, J. de (1940), *Historia natural y moral de las Indias* [1590], México: FCE.

Acosta, J. de (1984, 1987), *De procuranda indorum salute* [1588], 2 vols., Madrid: CSIC; vol. 1, *Pacificación y colonización*; vol. 2, *Educación y evangelización*.

Álvarez, B. (1998), *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II* [1588], ed. de M.ª C. Martín Rubio, J. Villarías y F. del Pino, Madrid: Polifemo.

Arguedas, J. M.ª (1964), «Puquio, una cultura en proceso de cambio», en *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, Lima: UNMSM.

Armas Asín, F. (ed.) (1999), *La construcción de la Iglesia en los Andes*, Lima: PUCP.

Armas Medina, F. de (1953), *La cristianización del Perú (1532-1600)*, Sevilla: CSIC.

Arriaga, P. J. de (1999), *La extirpación de la idolatría en el Perú* [1621], ed. Enrique Urbano, Cuzco: CBC.

Avendaño, F. de (1649), *Sermones de nuestra santa fe católica en lengua castellana y general del Inca*, Lima: Jorge López Herrera.

Ávila, F. de (1646-1648), *Tratado de los evangelios*, 2 vols., Lima: s.p.d.i.

Ávila, F. de (1966), *Dioses y hombre en Huarochirí* [¿1598?], ed. de J. M.ª Arguedas, Lima: Museo Nacional de Historia.

Bartra, E. (ed.) (1982), *Tercer concilio limense (1582-1583)*, Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil.

Belaúnde, V. A. (1931), *La realidad nacional*, Lima: Imprenta de Pablo Villanueva; 1965, Lima: Francisco Moncloa.

Belaúnde, V. A. (1942), *Peruanidad*, Lima: Studium.

Borges, P. (1960), *Métodos misionales en la cristianización de América (siglo XVI)*, Madrid: CSIC.

Calancha, A. de la (1982), *Crónica moralizada del orden de San Agustín* [1639], Lima: Prado Pastor.
Caram, M.ª J. (1999), *¿Por qué las mujeres no? La fe de las peregrinas del santuario de Qoyllur Rit'i*, Cuzco: IPA.
Carrión, R. (1959), *La religión del antiguo Perú*, Lima: Tipografía Peruana.
Casaverde, J. (1970), «El mundo sobrenatural en una comunidad»: *Allpanchis* (Cuzco: IPA), 2, pp. 121-144.
Castro de Trelles, L. (ed.) (1992), *Relación de los agustinos de Humachuco*, Lima: PUP.
Castro Pozo, H. (1924), *Nuestra comunidad indígena*, Lima: El Lucero.
Cavero, R. (2001), *Los dioses vencidos. Una lectura antropológica del Taky Onkoy*, Huamanga: Universidad Nacional de San Cristóbal de Humanga.
Celestino, O. y Meyers, A. (1981), *Las cofradías en el Perú. Región central*, Franfurt a. M.: Klaus Dieter Vervuert.
Cobo, B. (1964), *Historia del Nuevo Mundo* [1653], 2 vols., Madrid: Atlas (BAE).
Dávila Briceño, D. (1965), «Descripción y relación de la provincia de Yauyos» [1586], en *Relaciones geográficas de Indias*, Madrid: Atlas (BAE).
Decoster, J.-J., (ed.) (2002), *Incas e indios cristianos. Élites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, Cuzco: CBC/IFEA.
Delgado de Thays, C. (1965), *Magia y religión en Tupe*, mimeo, Lima: UNMSM.
Doughty, P. L. (1970), *Huaylas. Un distrito andino en pos del progreso*, México: III.
Durán, J. G. (1982), *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1582-1563)*, Buenos Aires: Universidad Católica de Argentina.
Duviols, P. (1971), *La lutte contre les religions authoctones dans le Perou colonial*, Lima: Institut Fran ais d'Études Andines.
Duviols, P. (ed.) (1986), *Cultura andina y represión*, Cuzco: CBC.
Duviols, P. (2003), *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo* XVII, Lima: PUCP.
Duviols, P. e Itier C. (1993), véase Santa Cruz Pachacuti, J.
Estenssoro, J. C. (2003), *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo (1532-1750)*, Lima: PUCP.
Flores, C. (1997), *El Taytacha Qoyllur Rit'i*, Cuzco: IPA.
Flores Ochoa, J. (1971), «La waka awicha Anselma»: *Allpanchis* (Cuzco: IPA), 3, pp. 68-78.
Flores Ochoa, J. y Núñez del Prado, J. (1983), *Q'ero, el último ayllu inka. Homenaje a Óscar Núñez del Prado*, Cuzco: Centro de Estudios Andinos.
García, J. U. (1930), *El nuevo indio*, Lima: Universo.
García Cabrera, J. C. (1994), *Ofensas a Dios, pleitos e injurias: causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo (siglos* XVII-XIX*)*, Cuzco: CBC.

Garcilaso de la Vega, Inca (1991), *Comentarios reales de los incas* [1609], ed. de C. Araníbar, Lima: FCE.
Garr, Th. M. (1972), *Cristianismo y religión quechua en la prelatura de Ayaviri*, Cuzco: IPA.
González, J. L. (1987), *La religión popular en el Perú. Informe y diagnostico*, Cuzco: IPA.
Griffiths, N. (1998), *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religiosos del Perú colonial*, Lima: PUCP.
Guaman Poma, F. (1960), *Nueva crónica y buen gobierno* [¿1615?], ed. de F. Pease, México: Porrúa.
Jenkins, E. B. (1999), *Il ritorno del'Inka. I: avventura spirituale di una donna nel cuore delle Ande, alla ricerca della consapevolezza di sè*, Milano: Sonzogno.
Kluber, G. (1965), «The quechua in the colonial religion», en Steward J. H. (ed.). Landa, D. (1958), *Relación de las cosas de Yucatán* [1566], México: Porrúa.
Llano, O. y Osterling, J. P. (1981), *Ritual de la fiesta del agua en San Pedro de Casta*, mimeo, Lima: PUCP.
Manguin, W. (1954), *The Cultural Significance of the Fiesta Complex in an Indian Hacienda in Peru*, tesis doctoral, Yale University: New Haven.
Mariátegui, J. C. (1967), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* [1928], Lima: Amauta.
Mariscotti, A. M.ª (1978), *Pachamama, Santa Tierra*, Berlín: Gebr. Mann Verlag.
Martínez, H. (1963), «Vicos: las fiestas en la integración y la desintegración cultural»: *Revista del Museo Nacional* (Lima), VII, pp. 189-274.
Marzal, M. M. (1971), *El mundo religioso de Urcos*, Cuzco: IPA.
Marzal, M. M. (1977), *Estudios de religión campesina*, Lima: PUCP.
Marzal, M. M. (1983), *La transformación religiosa peruana*, Lima: PUCP.
Marzal, M. M. (ed.) (1991), *El rostro indio de Dios*, Lima: PUCP.
Marzal, M. M. (2002), *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina*, Madrid: Trotta.
Matos Mar, J. *et al.* (1959), *Las actuales comunidades de indígenas. Huarochiri en 1955*, Lima: UNMSM.
Millones, L. (ed.) (1990), *El retorno de las huacas. Estudios y documentos* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
Milis, K. (1997), *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, New Jersey: Princeton University Press.
Mishkin, B. (1965), «The Contemporary Quechua», en Steward J. H. (ed.).
Molina, C. y Albornoz, C. de (1988), *Fábulas y ritos de los incas*, ed. de H. Urbano y P. Duviols, Madrid: Historia 16.
Núñez del Prado, J. (1970), «El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Cotabamba», en *Allpanchis*, Cuzco: IPA, pp. 57-120.
Oré, J. de (1598), *Símbolo católico indiano*, Lima: Antonio de Ricardo.

Pease, F. (1973), *El Dios Creador andino*, Lima: Mosca Azul.
Pease, F. (1995), *Las crónicas y los Andes*, Lima: PUCP y FCE.
Peña y Montenegro, A. de la (1995-96), *Itinerario para párrocos de indios* [1668], Madrid: CSIC.
Pérez Bocanegra, J. (1631), *Ritual, formulario e institución de curas* Lima: Jerónimo de Contreras.
Polia, M. (1999), *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, 1581-1752*, Lima: PUCP.
Ricard, R. (1947), *La conquista espiritual de México (siglo XVI)*, México: Jus.
Rowe, J. (1965), «Inca Culture at the time of the Spanish Conquest Religion», en Steward J. H. (ed.).
Sahagún, B. de (1956), *Historia de las cosas de la Nueva España* [¿1535?] 4 vols., México: Porrúa.
Santa Cruz Pachacuti, J. (1993), *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, ed. de P. Duviols y C. Itier, Cuzco: CBC.
Stein, W. (1961), *Hualcán: Live in the Highlands of Peru*, New York: Cornell University Press.
Steward, J. H. (ed.) (1965), *Handbook of South American Indians. The Andean Civilization*, New York: Cooper Square.
Szemiñski, J. (1997), *Wira Quchan y sus obras. Teología andina y lenguaje, 1550-1662*, Lima: IEP.
Tello, J. C. (1923a), «Wallallo: ceremonias gentílicas realizadas en la región cisandina del Perú central»: *Inka* (Lima: Museo de Arqueología de la Universidad de San Marcos), I/2.
Tello, J. C. (1923b), «Wira Kocha»: *Inka* J/3-4.
Toynbee, A. (1959), *Estudio de la historia*. Compendio hecho por D. C. Somerwell, 2 vols., Buenos Aires: Emecé.
Trimborn, H. *et al.* (1968), *Precolumbian American Religions*, New York: Holt Rinehart.
Tschopick, H. (1965), «The Aymara», en Steward, J. H. (ed.).
Tschopick, H. (1968), *Magia en Chucuito*, México: Instituto Indigenista Interamericano.
Valcárcel, L. (1927), *Tempestad en los Andes*, Lima: Universo.
Valcárcel, L. (1964), *Historia del Perú antiguo*, 3 vols., Lima: Mejía Baca.
Valcárcel, L. (1973), *Ruta cultural del Perú* [1945], Lima: Universo.
Vargas Ugarte, R. (1959-1962), *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5 vols., Burgos: s.p.d.i.
Villagómez, P. de (1919), *Exhortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios* [1649], ed. de H. Urteaga y C. A. Romero, Lima.
Wachtel, N. (1976), *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid: Alianza.
Zuidema, R. T. (1995), *El sistema de ceques del Cuzco*, Lima: PUCP.

LA RELIGIÓN DE LAS ALTAS CULTURAS DE LA COSTA DEL PERÚ PREHISPÁNICO

Krzysztof Makowski

I. LA COSTA Y LA SIERRA

En los tiempos prehispánicos las relaciones culturales entre la Costa y la Sierra del Perú fueron siempre muy estrechas, lo que se desprende en primera instancia de las características ambientales. La planicie costera, atravesada por ríos caudalosos y no muy distanciados, algunos de los cuales fueron interconectados mediante un sistema de riego forzado, abarca sólo la Costa norte, al sur del valle de Virú, en el área donde se originaron las culturas arqueológicas cupisnique, vicú, moche, chimú y lambayeque. En cambio al sur de Virú las primeras estribaciones de los Andes llegan hasta la línea de playa y los oasis de los valles bajos están distanciados y separados por cadenas montañosas que descienden hacia el Pacífico. Un máximo de diez días bastaba para atravesar a pie el litoral, las cordilleras desérticas y los valles interandinos, y llegar hasta la siempre verde vertiente oriental.

Por esta razón no se puede aislar la Costa de su contexto serrano, como si se tratara de un espacio completamente autónomo. La interacción entre los estrechos oasis de la Costa y los valles interandinos, desde el Período Arcaico hasta la conquista inca, fue siempre constante en todos los aspectos de la vida social. Particularmente fuertes fueron las interdependencias en materia religiosa. Las deidades de la Sierra gozaban de la veneración de los pueblos costeños, como Chavín de Huantar, y, al revés, los pueblos serranos a menudo reconocían la autoridad de oráculos costeños,

como Pachacamac[1]. No hay que perder tampoco de vista el hecho de que la mayoría de las manifestaciones de la vida religiosa en la Costa prehispánica se conoce a través de los informantes originarios de la Sierra[2] o de los españoles que estaban familiarizados con los cultos oficiales inca y evaluaban por medio de ellos todas las demás expresiones del paganismo andino. El Imperio cuzqueño

1. En los centros ceremoniales del tercer milenio a.C. (Burger, 1992: 27-42), como Caral en el complejo de Chupacigarro del valle costeño de Supe (Shady, 2003), la arquitectura y los altares (fogones ventilados) de probable origen serrano coexisten con los diseños costeños de espacios rituales (como plazas circulares hundidas). Asimismo, ha sido comprobado que los peregrinos costeños llevaban sus ofrendas al santuario serrano de Chavín de Huantar durante por lo menos quinientos años a partir del siglo IX a.C. (Burger, 1992), Las consecuencias culturales y políticas de este hecho están en discusión, Sin embargo, no cabe duda de que los tejidos pintados con la iconografía inspirada en los relieves del templo de Chavín (Sierra norte) fueron encontrados en los distantes sitios ubicados en la Costa sur: Carhua (península de Paracas) y Callango. El tamaño monumental de los tejidos que representan todo un panteón de seres sobrenaturales deja fuera de duda que no se trata de simples vestidos depositados como ofrenda funeraria. Se ha pensado incluso que adornaban espacios arquitectónicos. Los estudios tecnológicos demostraron el origen foráneo, potencialmente también serrano, de varios de ellos (Wallace, 1992). Kunturwasi, el segundo centro ceremonial de importancia en esta misma época en la Sierra, fue construido por los representantes de la cultura costeña cupisnique (Onuki, 1995). Hay que tener también en cuenta la posibilidad de que los peregrinos de la Costa hayan participado de manera activa en la construcción y en la decoración del templo de Chavín (Makowski, 1996b). Su planificación en U y las múltiples influencias cupisnique en la decoración arquitectónica lo sugieren.

Siglos después (II-VIII d.C.), las fachadas de los principales templos de la cultura moche fueron adornados con imágenes emblemáticas de seres sobrenaturales relacionados con la iconografía recuay, originaria de la vecina Sierra (Makowski y Rucabado, 2000; Mackey y Vogel, 2003). Los motivos textiles que parecen originarse en las tradiciones de la Sierra predominan también en la iconografía religiosa de la cultura lima (aprox. Siglos III-VIII d.C.) en la Costa central (Makowski y Rucabado, 2000; Goldhausen, 2001). El motivo de la cara frontal, el símbolo principal en el repertorio iconográfico de la hipotética tradición religiosa Yaya Mama (Chávez Mohr, 1988), popular en la cuenca del lago Titicaca, encuentra cercanos paralelos en la Costa, en Sihuas (Haeberli, 2001), en Paracas y en Ica. Desde los primeros arios del desarrollo de la arqueología andina se ha observado asimismo el fenómeno de difusión de elementos de la iconografía religiosa tiahuariaco a lo largo de todos los Andes centrales, tanto en la Sierra como en la Costa (siglos VII-X d.C.; Menzel, 1964; Cook, 1994). La imaginería religiosa costeña de los períodos tardíos (Sicán-Lambayeque, Chimú, Costa central) estuvo fuertemente marcada por las convenciones figurativas y por los motivos derivados de los repertorios emparentados tiahuanaco y huari (Mackey, 2001; Dulanto, 2001). Algunos iconos mantuvieron su vigencia hasta la conquista española.

2. Por ejemplo, los checa de Huarochirí (Salomon y Urioste, 1991; Ávila, 1980; Taylor, 1987).

ha dejado sin duda la impronta de su ideología religiosa en todos los cultos importantes de la Costa y estos cambios, potencialmente profundos, tuvieron lugar en el tiempo que para los informantes de la segunda mitad del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII poseía la calidad del tiempo ancestral, del tiempo del mito.

II. LAS TRADICIONES ORALES

La información histórica sobre las religiones prehispánicas del Perú es muy limitada y proviene de fuentes de variada calidad. Buena parte de los textos españoles de los siglos XVI y XVII desempeñaban la función de instrucciones (Polo de Ondegardo, 1916, 1917), guías (Molina el Cuzqueño, 1989 [1575]) o diccionarios (De la Carrera, 1921) para sacerdotes católicos que emprendían la tarea de la evangelización de los indígenas. Una de las fuentes de información más importantes para las religiones prehispánicas del norte del Perú es la crónica de la orden de San Agustín redactada por Calancha (1974-1981 [1638]). Los autores españoles de las crónicas históricas solían copiar textos anteriores, varios de ellos desaparecidos, otros redactados por autores que nunca estuvieron en el Perú[3]. Pocas son las fuentes que contienen la información rica, fidedigna y de primera mano, como la crónica de Betanzos (1880, 1987, 1996 [1551]). En las obras de los escritores indios o mestizos del siglo XVII subyace el deseo de reivindicar un lugar para la sociedad andina entre las naciones católicas del Imperio español. Los principios de la fe cristiana y la visión bíblica de la historia de la humanidad se amalgaman con las tradiciones religiosas ancestrales en los escritos de Guaman Poma de Ayala (1993), de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1993) y del Inca Garcilaso de la Vega (1991). En todos los casos, la búsqueda de términos sustitutivos españoles para los conceptos andinos, o de equivalencias aproximadas quechua, aymara o yunga para las ideas centrales del cristianismo, fue más importante que el registro fiel de la cosmovisión indígena (Pease, 1995, 1998; MacCormack, 1990; Adorno, 2000; Duviols, 1993b; Itier, 1992, 1993; Salomon, 1999; Estenssoro, 2003). Tampoco los documentos judiciales relacionados con la extirpación de herejías estuvieron libres

3. Por ejemplo, De las Casas, posiblemente Gutiérrez de Santa Clara (Pärssinen, 2003: 54-69).

de distorsiones. La información se presenta en ellos en el espejo del interés de las partes, y puede estar marcada por el sesgo que se desprende de la capacidad de comprensión por parte de los lenguaraces y escribanos (Duviols, 1971, 1986, 2003; Salomon, 1999).

Las limitaciones de la información histórica estuvieron paliadas durante varias décadas por una comparación directa con las evidencias etnográficas (Tello, 1923; Valcárcel, 1932, 1959). Ello fue posible porque la mayoría de los investigadores asumía que las creencias indígenas resistieron siglos de aculturación y que los contenidos andinos, nombres y características de los dioses, conceptos y ritos, se conservaron intactos como congelados en la tradición popular de los quechua- y aymara-hablantes. Sólo en las últimas dos décadas se ha multiplicado la publicación de trabajos críticos que resaltan, por un lado, la capacidad del mundo indígena de adaptarse a la cambiante realidad colonial (Duviols, 1976, 1983; Salomon y Urioste, 1991; Salomon, 1999; Estenssoro, 2003) y su voluntad de asimilar las tradiciones de origen europeo, y, por el otro, ponen en tela de juicio la intención de comprender el complejo universo de las creencias indígenas por parte de los evangelizadores, extirpadores de idolatrías y cronistas españoles (Pease, 1995). Sólo algunos estudiosos evalúan la posibilidad de un discurso intercultural, eventualmente fundamentado por similitudes entre los principios de las cosmovisiones cristiana e indígena (MacCormack, 1990; Ziólkowski, 1997; Szemiñski, 1987).

En este contexto, la percepción de las limitaciones que acabamos de mencionar y el peso que se les atribuye varía según los autores y constituye la principal fuente de discrepancias que dividen a los historiadores, antropólogos y arqueólogos interesados en el estudio de la vida religiosa de las sociedades prehispánicas de la Costa del Perú. Estas discrepancias afectan a los aspectos completamente elementales desde el punto de vista de la historia de religiones[4]. La lista de temas en los que no existe consenso establecido es muy amplia: ¿se puede hablar de una sola religión andina o, por lo contrario, se habían desarrollado varias religiones diferentes con características por definir?; los hipotéticos horizontes iconográficos trazados por arqueólogos (por ejemplo, Chavín, Huari)

4. Véase la discusión en Rowe (1960); Pease (1967-1968, 1973); Urbano (1981); Demarest (1981); Rostworowski (1983, 2001); McCormack (1990); Ziólkowski (1997).

¿corresponden realmente a cultos de amplia difusión y aceptación que lograron uniformizar formas rituales, el calendario ceremonial, la cosmovisión, la personalidad de la deidad suprema y/o las características de panteones regionales?; ¿algunos de los dioses tuvieron carácter universal, como rectores del orden natural, de la tierra y del cielo, o por lo contrario todos ellos fueron concebidos como ancestros de sus respectivas comunidades de fieles, de modo que el reconocimiento de sus poderes se circunscribía a territorios y poblaciones restringidos de tamaño variado en relación con el prestigio del numen-Huaca?; ¿en la cabeza de los panteones andinos compuestos de numerosas deidades se encuentra un solo dios de los cielos, una triada pagana, o cuatro seres de naturaleza opuesta y complementaria a la vez?; ¿estos dioses principales tuvieron o no atributos de un creador, capaz de dar vida a los hombres, animales y plantas, no necesariamente pre-existente al mundo a manera del Dios cristiano, pero de algún modo trascendental o, por lo contrario, su papel se limitaba a mantener el orden en el universo terrenal?; ¿qué grado de complejidad tuvo la organización del culto?, por ejemplo: ¿los especialistas religiosos andinos se pueden comparar con sacerdotes, integrantes de la estructura institucional de estados arcaicos, o con chamanes que ejercen su poder al margen de las sociedad, como en las sociedades tribales siberianas?

Las dificultades arriba mencionadas se incrementan en el caso de la Costa. Su población indígena, previamente afectada por la política inca de desplazamientos forzados (*mitimaquna*), fue diezmada durante el siglo XVI (Cook, 1981), y finalmente desarticulada por las reducciones toledanas. Ello explica la carencia de información de primera mano comparable con la que se dispone para Cuzco[5]. El caso del valle de Lurín resulta muy ilustrativo al respecto, dado que la información etnohistórica sobre su templo-oráculo de Pachacamac es mucho más abundante que para el resto de la Costa[6].

5. Por ejemplo, Polo de Ondegardo (1916, 1917); Betanzos (1880, 1987, 1996); Molina (1989); Sarmiento de Gamboa (1960-1963).

6. Los primeros visitantes españoles (Hernando Pizarro, 1872 [1533]; Estete, 1924 [1533]) no prestaron atención a las creencias locales, a las que mencionan brevemente en términos despectivos. Relevancia singular tienen sin embargo las descripciones de la arquitectura del templo y la confirmación de su carácter de oráculo. La visita que Rodrigo Cantos de Andrade (Rostworowski, 1999, 1992) realiza al valle apenas medio siglo después de la conquista, con el fin de verificar las

Los relatos no son coincidentes y se refleja en ellos una diversidad de tradiciones locales; baste mencionar que tres dioses diferentes poseen la capacidad de poblar la tierra y también de poner fin a la vida terrenal de los seres creados: Kon (Con), Vichama y Pachacamac. En todos los relatos dos dioses se enfrentan cuando se extingue la humanidad creada por uno de ellos. El perdedor se va de este mundo, que vuelve a poblarse por la iniciativa del dios victorioso. En López de Gómara (1965: 234) Pachacamac se impone a Kon. En cambio en Teruel (Duviols, 1983) y Calancha (1975: XXII, 234) Vichama vence a Pachacamac. La población antigua queda transformada en felinos o en piedras y sus curacas se convierten en Huacas. Las poblaciones nuevas nacen de cuatro estrellas, dos femeninas y dos masculinas. Según otra versión, la nueva humanidad surge de tres huevos: los curacas nacen del huevo de oro, sus esposas, del huevo de plata, y los hombres comunes, del huevo de cobre (Calancha, 1975: Libro I, cap. 22).

Como demostró Rostworowski (1983, 1992), en todos los relatos de la contienda divina subyace un principio dual de oposición entre poderes opuestos y complementarios (luz/oscuridad-día/noche, estación seca/estación húmeda, etc.). Pachacamac y su séquito femenino se desenvuelven en el ámbito del subsuelo, de la noche y del mar a diferencia de los contendientes. Es probable que este principio cosmogónico haya servido para sustentar el origen de jerarquías, derechos y obligaciones que normaban la convivencia de las poblaciones de distinto origen. En los mitos, los antiguos residentes y los advenedizos, así como los habitantes del litoral, constituyen grupos opuestos a los pobladores de los valles serranos (Duviols, 1973, 2003; Rostworowski, 1983). No es fácil, sin embargo, reconstruir las redes de poder realmente existentes antes de la conquista inca, Calancha (*loc. cit.*) sugiere que los valles costeños de Chillón (Caravillo, Carabayllo) y Anca delimitaban

acusaciones contra los encomenderos, sorprendentemente carece de datos relevantes sobre los cultos indígenas. López de Gómara (1965 [1552]: XXII, 234) y Calancha (1975 [1638]: Libro I, cap. 22) son los únicos en brindar precisiones acerca de los mitos y de los panteones, pero no se conocen sus fuentes de información. Duviols (1983) señala similitudes entre el relato de Calancha y el mito recogido en 1617 en Vegueta por el padre Teruel (Duviols, 1983: 389-390). Las tradiciones de los checa asentados en la sierra de Huarochirí (Salomon y Urioste, 1991; Taylor, 1987), así como los mitos registrados al comienzo del siglo XX por Villar Córdova (1933) en Canta, en las cabeceras del río Chillón, suelen tenerse en cuenta como el complemento necesario en todos los estudios sobre el culto de Pachacamac (Rostworowski, 1992; Eeckhout, 1999: 383-398).

las fronteras septentrional y meridional del espacio poblado por los indígenas que consideraban a Pachacamac como su huaca principal. Santillán (1927: 30) localiza los santuarios de dos hijos divinos de Pachacamac en Mala y en Chincha, además de Andahuaylas y Cuzco en la Sierra. El culto de Urpai Huachac, diosa del mar, y esposa de Pachacamac en algunos relatos, está documentado no sólo en el valle de Lurín sino también en las islas de Chincha. Rostworowski (1989, 1993, 2001: 201-203) sugiere, basándose en la toponimia, que Kon (Con) había sido venerado en este mismo espacio geográfico y que el culto de ambos, de Kon y Pachacamac[7], llegó a difundirse a lo largo de la Costa en dos épocas diferentes, respectivamente, en el inicio del Intermedio Temprano (200 a.C. 400 d.C.) y en el Horizonte Medio (600-900 d.C.). Rostworowski (1992: 61-72) quiere incluso reconocer el mito de Vichama en una escena pintada en línea fina moche del siglo VIII d.C., procedente de San José de Moro en Lambayeque. En todo caso, el territorio de los fieles del dios Vichama pudo haberse extendido al norte de Chillón, a juzgar por la procedencia del mito recogido por el padre Teruel (Duviols, 1983).

Los mitos de la Costa central mencionan también nombres de diosas, como Urpai Huachac, la diosa-ave, creadora de las peces, venerada en Pachacamac (Rostworowski, 1992: 35-38). El ritual consistente en nutrir con una gran cantidad de sardinas y anchoas a gallinazos y cóndores, descrito por Pedro Pizarro (1978: 246), está relacionado posiblemente con esta deidad. Una huaca femenina, Mama, cuidaba los confines de las tierras de los yungas costeños en el lugar donde se unen Rímac y Santa Eulalia, según las tradiciones de los checa[8]. Albornoz (Duviols, 1967: 34) y Cieza de León (1985: cap. L, 310) coinciden en resaltar la importancia del culto a la zorra en el santuario de Pachacamac. El animal habría sido venerado bajo dos formas: en forma de estatua de oro y del cuerpo momificado llamado Tantañamoc[9]. Según Calancha

7. Rostworowski (1992: 72-74) encuentra varios testimonios de que la Huaca del Sol en el valle del Moche llevaba en el siglo XVI el nombre de la huaca de Pachacamac.

8. Ávila, 1980: cap. II. Dávila Bricetio (1965) menciona un importante templo de Mama en el pueblo del mismo nombre. Pachamama, diosa-Tierra, es la principal protagonista del mito serrano recogido por Villar Córdova (1933) en las cabeceras del río Chillón, pero su popularidad en la Costa no está confirmada.

9. Albornoz, en Duviols, 1967: 34; véase también Albornoz, 1989. Los checa de Huarochirí (Taylor, 1987: 234-235) hablan probablemente de la misma huaca cuando citan a Tantañamca como una de las deidades más antiguas. Calancha

(1975: Libro III, cap. XIX, 409), Pachacamac había transformado en zorra a una mujer y en mono a un varón en castigo por no haber cuidado bien el recipiente que contenía las aguas primordiales; el vaso se rompió y las aguas derramadas dieron origen al mar.

Todos los mitos, salvo el registrado por Villar Córdova (1993), asignan al dios Sol el lugar de la divinidad suprema que asume el papel de árbitro, progenitor de dioses y juez implacable. Es posible, como asegura Rostworowski[10], que esta ubicación privilegiada del Sol se deba a la imposición de la ideología imperial del Tahuantinsuyu.

En cuanto a la Costa norte, la escueta información contrasta con la riqueza de evidencias iconográficas. Apenas quedaron registrados algunos nombres. Arriaga (1968 [1621]) cita a un dios de las islas, Guamancanfac o Guamancantac, al que ofrendaban los costeños del valle de Huaura cuando se hacían al mar en sus frágiles embarcaciones de totora para traer el guano[11]. Bajo la influencia de la obra de Rafael Larco[12] se acepta con cierta frecuencia que un dios llamado Ai-apaec había sido venerado en la Costa norte desde los tiempos de la cultura moche. Rostworowski (1983, 2001: 210) y Golte (1994: 5) han sugerido asimismo que Ai-apaec estuvo acompañado de Chicopaec dentro del típico esquema dual. En efecto, De la Carrera (1921 [1644]) anota en su diccionario del idioma muchic dos epítetos: Ai-apaec, el hacedor, y Chicopaec, el creador. Sin embargo, en ambos casos resulta evidente que el vicario del pueblo de Reque tradujo del castellano al idioma muchic estos dos conceptos tan importantes para el traba-

(1975: 925) menciona sacrificios de zorros a Pachacamac. Garcilaso (1991: 327) describe a la imagen de la zorra como uno de los animales representados en placas de oro que decoraban las paredes del templo. Véase la discusión de las fuentes en Eeckhout, 1999: 390-394.

10. Rostworowski (2001: 197), citando a Cristóbal Castro y Diego Ortega Morejón; véase también Calancha, 1975: I, cap. 22.

11. Curatola (1997: 118) cree que *canfac* fue una transcripción equivocada de *camac*, con lo que el nombre de la deidad significaría «el halcón con poder de animar»; véase también Rostworowski, 2001: 210-211.

12. Larco (2001: II, 273) describe a esta supuesta deidad suprema como a un dios creador de las religiones reveladas: «De la misma manera se acentúa esta unidad en las diversas representaciones del felino cuya antropomorfización llega al límite, cuando su origen es detallado únicamente por grandes colmillos que sobresalen de los labios. Este motivo no es sino la representación del ser supremo en el hombre y que está al alcance de todos los seres terrenales; que se encuentra en todas las actividades de la vida y que la lengua mochica lo denomina: Ai *Apaec* o Hacedor».

jo pastora1[13]. Ninguna mención adicional fundamenta la hipótesis de que se trate de nombres de deidades prehispánicas. De los eventuales nombres de dioses indígenas el breve diccionario menciona sólo al Sol del levante[14], Xllang.

III. LAS FUENTES MATERIALES

Numerosos historiadores y antropólogos se sirvieron de imágenes para fundamentar sus interpretaciones o reforzarlas mediante un testimonio de primera mano. Sin embargo, el uso de esta clase de fuentes también presenta serios obstáculos y dificultades no siempre reconocidas.

La mayoría de estudios consagrados a la reconstrucción de las religiones prehispánicas a partir de la iconografía desde Uhle (1903: 48) y Tello (1923, 1927) fue fundamentada explícita o implícitamente en el supuesto de que la imaginería religiosa andina posee la misma estructura temática que el arte clásico, medieval o renacentista[15]. Consiguientemente, se suponía que cada tipo formal o motivo, como por ejemplo el «felino» (Tello, 1923), el «dios de los báculos», el «ángel, acompañante alado» (Menzel, 1964), el «dios ornitomorfo» (Kauffmann, 1988), el «dios que vuela por los aires» (Rostworowski, 1993a,b), el «dios del maíz» (Curatola, 1997) o la «deidad antropomorfa de colmillos» (Larco, 2001), correspondía a la personalidad de uno de estos dioses cuyo nombre ha sido registrado en los relatos de cronistas y extirpadores de idolatrías: Aiapaec, Kon, Qoa, Tunupa, Wiracocha, Huari. La aparición de un motivo dado, y su supuesta difusión a través de los tiempos y de los espacios, se tomaba a menudo como un testimonio irrefutable de que una nueva religión había iniciado su carrera proselitista y había encontrado la respuesta en los

13. De la Carrera (1921 [1644]): 9) haciendo ae.issaec; hacedor *ai.icaec*, el Hacedor *ai.apaec*, *gen. ai. apaec. eró, ai. apaero*; *ibid.*: 16: *chicopaec*, gen. *chicopaec. aess*, criador; *chicopaec. aess. eió, chicope. aeró*, del criador; *ibid.*: 36: *paec*, terminación del participio agregándole o forma sustantiva; *ibid.*: 38: *ssaec*, terminación del gerundio.

14. Como cuerpo celeste. Cabe resaltar que la dirección opuesta, la occidental, no guarda relación con el sol.

15. Larco (2001: II, 271-350), Valcárcel (1932, 1959), Carrión Cachot (1959), hasta Kauffmann Doig (1988), Donnan (1975, 1985), Cook (1994), Rostworowski (1992, 1993), Campana y Morales (1997).

fieles[16]. Sin embargo, éste es un punto de vista difícil de mantener en la actualidad por el avance de los estudios iconológicos durante el siglo XX, influenciados por la obra de Panofsky, Saxl, Gombrich o Bialostocki.

Desde esta perspectiva resulta evidente que la estructura temática, con personajes-tipos[17] y con temas-episodios[18], surge en un contexto histórico particular y forma parte de la cultura del libro ilustrado[19]. Gracias a los avances de los estudios sobre las iconografías andinas un número cada vez mayor de investigadores se está convenciendo de que ninguna de ellas, con su repertorio relativamente cerrado de personajes y de temas-episodios, guarda parecido estructuralmente con el arte clásico, medieval y renacentista. En la mayoría de los estilos andinos los diseños obedecen a la lógica de la creación textil. El artesano escoge el contorno de una figura convencional, antropo-, zoo- o fitomorfa, y la rellena de símbolos-atributos, y a veces también de personajes segundarios. Varios autores han postulado de manera acertada que detrás de estas convenciones tan idiomáticas existen complejas metonimias y metáforas (Rowe, 1962; Rex González, 1974; Burger y Burger, 2000; Urton, 1996), así como estéticas inspiradas por las visiones extáticas (Cordy Collins, 1982, 1983; Bourget, 1991; Kolata, 2003). Las escenas con personajes en acción, típicas de la estructura temática del arte occidental, son muy raras, casi inexistentes. El arte moche, sorprendentemente realista, tiene en cambio una estructura narrativa (Makowski, ms. 1, 2000c, 2001b; Golte, 1994; Quil-

16. Véase la hipotética religión Huari-Tiahuanaco con su «dios de los báculos»: Menzel, 1964: 68; Isbell, 1983; Cook, 1994, 2001; Isbell y Cook, 1987.

17. Por ejemplo, Osiris-momia, Poseidón-Neptuno desnudo y con tridente, Dionisos-Baco reclinado con la vid, las vírgenes, los santos, Cristo *tronans*, Cristo buen pastor, etcétera.

18. Por ejemplo, los trabajos de Hércules, Mitra matando al toro, Natividad, Última Cena, Crucifixión.

19. La tradición del manuscrito iluminado, y posteriormente del libro impreso, que acompaña a la cultura occidental desde el siglo V a.C., ha sido decisiva en la rápida y persistente difusión de las imágenes estereotipadas. Los temas nacen como maneras convencionales para ilustrar episodios centrales de la tradición escrita, en particular de las sagradas Escrituras y de los textos canónicos de algunas religiones reveladas. Gracias a este juego entre el texto canónico y la imagen convencional que sirve para ilustrarlo, se relaciona de manera firme un repertorio de atributos con cada protagonista, un dios o un héroe identificable por su nombre. Los libros y otros objetos muebles y fáciles de portar hicieron posible que estos iconos resistiesen los embates de la historia y se transmitiesen a través de los siglos y continentes entre fieles de distinto origen étnico y de diferente identidad cultural.

ter, 1997). Los talleres y los artesanos representaban episodios en varios segmentos consecutivos de narración figurativa concatenada, momentos importantes seleccionados de cada episodio, personajes, elementos de atuendo, atributos y paisajes. Todos estos motivos fueron tornados de narraciones mitológicas y de secuencias rituales que los artistas y los usuarios probablemente conocían por haber participado en ellas. La amplitud del desarrollo de un diseño figurativo dependía de la técnica, del soporte, de las convenciones y tradiciones figurativas del taller y de la destreza del artesano: secuencia continuada de episodios consecutivos en la pintura cerámica de línea fina, o en el relieve arquitectónico, escenas-episodios aisladas en relieves estampados, grupos de personajes, personajes o detalles en la escultura. En el repertorio no hay dos figuras ni dos escenas absolutamente idénticas, porque cada una de ellas es el resultado de la interpretación individual de un episodio conocido por el artesano y por el usuario. La variabilidad de los atuendos y de los atributos no se relaciona sólo con la identidad del personaje sino también y sobre todo de su condición: por ejemplo, el guerrero victorioso, perdedor, cautivo, sacrificado, deidad en acción bajo forma humana, aparece transformado en ave, etcétera.

Varias de las características iconográficas que acabamos de enumerar concuerdan muy bien con la siguiente advertencia del etnohistoriador Arthur Demarest, que fue traducida al español de manera libre por Teresa Gisbert, estudiosa de la iconografía colonial andina:

> La religión andina no debe estudiarse con los supuestos de la mitología greco-romana, que da un carácter antropomorfo a los fenómenos naturales y donde la relación entre dioses respeta las diversas identidades. La deificación de los fenómenos naturales en el mundo andino se basa en la transformación de un elemento en otro, tal como ocurre en la naturaleza, a través del tiempo y del espacio; los dioses pueden ser antropomorfos o no, desdoblarse y multiplicar su ser y, por supuesto, transformarse. Frente al estatismo de la mitología mediterránea está el cambiante dinamismo de los dioses andinos[20].

20. Gisbert, 1993: 183, citando a Demarest, 1981: 73: «Such efforts to understand pre-Columbian thinking highlight another difference between New World religions and classical Western concepts of godhead. Natural phenomena and heavenly bodies were never as throughly anthropomorphized in pre-Columbian ideology as they were by the Greco Roman Paganism which was used as a model by Spanish chroniclers. As a consecuence, partially personified and even transformed themselves unto each other just as natural phenomena do in time and space».

Los estudios de casos y las reflexiones teóricas inspiradas por la semiología demostraron de manera convincente a lo largo de la segunda mitad del siglo XX que el motivo figurativo se comporta como un signo o un enunciado cualquiera: su significado depende del contexto en el que fue creado y usado con fines mágicos, religiosos, narrativos, ilustrativos o estéticos. Por ende, el mismo motivo, con muy poca variación formal, puede representar a varias deidades diferentes a lo largo de su recorrido por tiempos, espacios y culturas. Detalles menores, y el contexto en el que se representa, ayudan a veces a desentrañar cada nuevo cambio de identidad del protagonista y/o contenido de la escena. Panofsky, en sus influyentes trabajos, recomendaba cruzar las fuentes iconográficas con las escritas en cada uno de las subsiguientes etapas de la interpretación analítica de la imagen. Se trata por supuesto de una recomendación imposible de aplicar a los casos andinos. Las imágenes de culto inca quedaron destruidas y el alcance del análisis de la decoración de textiles y de la cerámica ceremonial, en estilos inspirados por la tradición cuzqueña, es muy limitado por sus diseños compuestos casi exclusivamente de signos geométricos y florales. Las evidencias iconográficas abundantes y de lectura facilitada por las características de composición provienen en cambio de áreas costeñas, y anteceden a menudo en mil años o más la llegada de Pizarro. Muchos acontecimientos —la expansión huari, la formación de estados como Lambayeque-Sicán, Chimor, Ychsma o Chincha, la conquista inca y el trauma de la conquista española— separan las informaciones escritas y las fuentes iconográficas.

Los investigadores han reaccionado de manera muy diversa frente a las nuevas dificultades y las nuevas metodologías potenciales de análisis e interpretación de imágenes. Un grupo de estudiosos (Zuidema, 1972, 1989; Zuidema y De Bock, 1990; Hocquenghem, 1984, 1987; Campana, 1995) intentó sortear las dificultades con las propuestas derivadas de la antropología estructural, dándole un nuevo brillo a la vieja idea de la unidad cultural andina, que fue planteada entre otros por Julio C. Tello. Éste (Tello, 1927) creía en el papel de Chavín como agente que logró amalgamar en la remota antigüedad la diversidad de tradiciones de la Selva, de la Sierra y de la Costa. Se habrían creado sobre esta base los fundamentos de la civilización andina. Este supuesto, que gozaba de aceptación hasta bien entrados los arios ochenta, brindaba justificación al manejo indiscriminado de imágenes y fuentes etnohistóricas, sin limitaciones de orden cronológico o espacial

dentro del amplio ámbito de los Andes centrales. De esta manera era considerado lícito servirse de la expresiva iconografía mochica como ilustración tanto de los ritos celebrados en Cuzco imperial como de las costumbres recogidas por antropólogos en el transcurso del siglo XX en la Sierra de Perú, Bolivia o Ecuador.

Por otro lado, se argumentaba con razón que los condicionamientos medioambientales (fauna y flora, ciclos biológicos, climáticos y astronómicos) y los procesos de adaptación (tecnología y organización social) habrían marcado por igual a todas las sociedades andinas (Hocquenghem, 1984, 1987). De ahí la posibilidad de que las maneras de concebir y calcular el tiempo e incluso ciertos tipos concretos de calendario, el modo de idear y representar lo sobrenatural, la organización de los panteones habrían sido compartidos por todas ellas, al igual que los principios de la dualidad (*hanan vs. hurin*, arriba/abajo, izquierda/derecha), de la unión de los opuestos (principio masculino *vs.* principio femenino), de la inversión-espejo (los roles invertidos en ciertas fiestas y en el mundo de abajo: Platt, 1976), del espacio cuatripartito (los cuatro *suyus*), de la sociedad dividida en tres categorías clasificatorias (como en el Cuzco: collana, payan, cayao). Se esperaba, por consiguiente, que el análisis cruzado de las iconografías chavín, nazca, mochica, huari, entre otras, con las fuentes etnohistóricas confirmase la existencia de esta cosmovisión compartida. Hocquenghem (1987) creía incluso reconocer en la iconografía preinca de la Costa a dioses de características similares a las principales huacas del Tahuantinsuyu.

En los últimos arios, desempeñan un papel cada vez más importante en la tarea de reconstruir las creencias pre-incas los estudios interpretativos de contextos arqueológicos: espacios ceremoniales excavados, templos, altares, ofrendas, y también imágenes de particular complejidad o conjuntos de representaciones procedentes de la misma área y del mismo período. Sólo algunos investigadores (Donnan, 1975; Donnan y McClelland, 1999; Castillo, 1999, 2000; Uceda, 1997, 2000) han defendido que dada la ausencia de textos contemporáneos con las imágenes estudiadas, el investigador debería limitarse a describirlas y eventualmente precisar la función de objetos y actuaciones a partir del uso restringido de paralelos etnográficos. De este modo, según ellos, quedaría fuera del alcance de la arqueología el problema de la identidad y de la naturaleza de las deidades prehispánicas, el contenido de los mitos y la razón de ser de la mayoría de rituales. Las imágenes ser-

virían esencialmente para ilustrar los comportamientos ceremoniales cuya vigencia hubiera sido comprobada en los contextos excavados.

Para otros investigadores (Duviols, 1976; Lathrap, 1985; Morgan, 1988; Makowski, 1994b, 1996a,b, 1997, 2000a-c, 2001a,b, 2003, ms. 1; Silverman, 2001; Curatola, 1996; Burger y Burger, 2000; Carmichael, 1992, 1994; Quilter, 1997; Golte, 1994, 1999; Urton, 1996) los retos que impone el análisis de las complejas imágenes prehispánicas no difieren mucho de las dificultades del análisis de un relato indígena o de un contexto arqueológico. En ambos casos las barreras idiomáticas creadas por las diferencias en concebir la naturaleza, el tiempo y el espacio, el poder, la religión, la sociedad, los valores, pueden ser parcialmente superadas gracias a un método adecuado de análisis y de la lectura (descodificado) posterior. La semiótica y la antropología comparada brindan para ello algunos elementos de apoyo teórico. A mayor complejidad de imagen o de un conjunto de ellas en las paredes de un templo o en el interior de una tumba, mayor cantidad de información válida que puede revelarse parcialmente por medio del análisis descriptivo y su eventual posterior cruce con las fuentes etnohistóricas.

Vistas desde este ángulo, varias iconografías prehispánicas están predestinadas por su complejidad a convertirse en una fuente autónoma para el estudio de las religiones antiguas de los Andes. Hay que aceptar, sin embargo, como condición previa, que los objetos figurativos desempeñaban en el pasado prehispánico múltiples funciones: de objeto de culto, de soporte de memoria compartida, de medio de difusión de ideologías y de símbolo de poder político y mágico. La imagen legada por el pasado no es un retrato convencional de un dios del pasado, ni una fotografía costumbrista, sino un mensaje expresado por medio de signos figurativos estructurados, eventualmente relacionado con la función del soporte material en el que se encuentra. Su interpretación debería estar libre de juicios preconcebidos e influenciados a priori por la información etnohistórica.

IV. LA PERSONALIDAD ICONOGRÁFICA DE LAS DEIDADES

Manteniendo las diferencias entre las culturas y los estilos, es posible encontrar una serie de convenciones compartidas a través de

los siglos y a lo largo de la Costa centro-andina. Algunas de ellas sirven para marcar las diferencias entre la deidad y el mundo natural. Los seres sobrenaturales se diferencian de los demás personajes por la curiosa mezcla de rasgos correspondientes a varias especies: la hibridación. Por lo general, cuadrúpedos y humanos que se mueven sobre la superficie de la tierra presentan atributos de aves, sus alas, colas y patas. Las aves, los peces y los crustáceos pueden aparecer en cambio con las cabezas de felinos o humanos.

Otra convención igual de difundida consiste en dotar al cuerpo del ser de apéndices que pueden adoptar la forma de gusano, tallo o serpiente. Los apéndices ofidios suplantan al pelo, las trenzas, el cinturón, crecen del cuerpo, rodean la cabeza a manera de nimbo. Los apéndices a veces sirven para representar olas y flujos de fluidos (Cupisnique y Chavín: Burger y Burger, 2000; Campana, 1995), a veces se trata de tallos, brotes y animales de cuerpo serpenteante que viven en el ambiente húmedo (Nazca: Silverman y Proulx, 2002; Makowski, 2000b), o rayos (Moche: Makowski, 2000c; Tiahuanaco, Huari: Cook, 1994, 2001; Makowski, 2001). A veces un ser sobrenatural puede contener otro ser dentro de su cuerpo o poseer dos cabezas. Su vestido o su plumaje están a menudo decorados con cabezas cortadas de humanos y animales (Campana, 1995; Paul, 1990). En el Período Formativo las cabezas o las bocas con colmillos conforman articulaciones de los seres fantásticos (Makowski, 1996b, 1997). Tentativamente se podrían correlacionar todas estas convenciones con conceptos como *camac* en quechua, el poder de animar (Taylor, 1974-1976). Resulta también claro que la vida y la muerte eran considerados aspectos inseparables y complementarios del orden natural.

El repertorio de las imágenes de personajes sobrenaturales se divide claramente en dos categorías. Una de ellas comprende a deidades de forma humana. Para diferenciarse de simples mortales estos personajes poseen colmillos de felinos, o lagrimales de halcones, a veces también alas y picos de ave. Los seres con cuerpo o cara de animal constituyen la segunda categoría. El repertorio de especies representadas es amplio (Lavallée, 1970; Peters, 1991). Prevalecen en él animales que cazan y matan sus presas: jaguares, pumas, felinos de las pampas, zorros, serpientes boas (*macanche*), murciélagos, arañas, orcas, halcones, águilas, cóndores.

La relación entre los tipos de seres antropo- y zoo-morfos que acabamos de describir es compleja, a juzgar por las iconografías

chavín, moche, nazca y tiahuanaco-huari. Las deidades zoomorfas suelen conformar los cortejos presididos por dioses de forma humana en la época post-formativa (aprox. 200 a.C.-1533). Estos últimos pueden también transformase en animales que representan algunos aspectos concretos de su poder. Las deidades relacionadas con el mar adoptan la forma de orcas y cangrejos, las del cielo y del mundo terrenal diurno, de halcones y águilas, las del subsuelo y de la noche, de arañas y de búhos, etc. Por otro lado, ciertos personajes zoomorfos parecen encarnar poderes dignos de una deidad suprema. Éste es el caso de la pareja de monstruosos lagartos con boca de cocodrilo, cuerpo de caimán o cocodrilo ecuatoriano, y cola de ave o de pez en el Obelisco Tello de Chavín de Huantar (Makowski, 1996b, 1997). Según toda probabilidad, se trata de dioses responsables del régimen de las aguas y la fertilidad en el mundo animado. En la iconografía nazca y tiahuanaco, los felinos, los sapos y las llamas sobrenaturales poseía también el poder de dar vida a las plantas, a juzgar por sus atributos (Mariscotti de Görlitz, 1978; Makowski, 2000, 2003). Estos mismos animales míticos siguen aún mandando sobre el ciclo de las estaciones y sobre la fertilidad en las tradiciones populares de los Andes. Sus figuras dominan el cielo dibujándose sobre el fondo estrellado de la Vía Láctea. Los campesinos los observan para prever el inicio y la intensidad de las lluvias (Zuidema y Urton, 1976; Urton, 1981).

V. UNIDAD Y DIVERSIDAD DE LAS RELIGIONES COSTEÑAS

A la vista de la variedad de características de los personajes sobrenaturales resulta poco probable que una sola religión se haya difundido en los tiempos chavín (Horizonte Temprano, 800-200 a.C.) o huari (Horizonte Medio, 600-900) a lo largo de los Andes centrales. Las deidades duales con cara de ave de Kunturwasi, la diosa de Pacompampa (Lyon, 1978), la diosa del algodón de Paracas (Carhuas, Cordy Collins, 1983; Stone, 1983; Wallace, 1992), la deidad-araña del Cupisnique costeño (Salazar de Burger y Burger, 1983) no guardan correspondencia en la iconografía de Chavín de Huantar. La deidad del cabello de serpientes cupisnique (Campana, 1995) está presente en la iconografía de Chavín de Huantar (Burger, 1992), pero acompañada de otros personajes de rango comparable o mayor, con atributos corporales de

aves de rapiña (halcón y águila pescadora, *Pandion sp.*) y de lagartos (Makowski, 1996b, 1997, 2000). Es posible, como sugiere Burger (1992), que en algunos centros ceremoniales costeños se reconociera la autoridad del lejano templo serrano en Chavín de Huantar.

Los cultos locales en los primeros siglos de nuestra era parecen haber sido constituidos, cada uno de ellos, según principios diferentes, a juzgar por las iconografías comparadas tiahuanaco, moche y nazca.

En la cultura mochica se vislumbra un complejo panteón compuesto de al menos seis dioses principales. Uno de ellos, calvo, viejo, con la cara arcaizante de una deidad cupisnique y dotado de atributos de araña (Cordy Collins, 1992; Campana, 1995), mora en las entrañas de la tierra rodeado de serpientes (Campana y Morales, 1997). Su contraparte femenina, sentada sobre la creciente lunar o un bote de totora, está estrechamente relacionada con la mar (Hocquenghem y Lyon, 1980; Castillo y Holmquist, 2000). Esta pareja no participa en la vida de los mortales. Otras cuatro deidades masculinas se hacen presentes en la tierra para presenciar las ofrendas y otras ceremonias religiosas, así como propiciar buenas cosechas, abundante pesca y caza (Makowski, 1994a,b, 1996a, 2000c), a juzgar por sus atributos y por el carácter de las escenas en las que participan.

A diferencia de las anteriores, estas cuatro deidades se visten como guerreros de alto rango (los dos dioses principales) o como cazadores y pescadores (los dos subalternos). Los dioses principales se mueven en ámbitos opuestos. Uno de ellos, que puede adoptar en ciertas circunstancias los rasgos faciales y corporales del búho, mora en las montañas y en la mar. El otro, en ciertas ocasiones, aparece bajo la forma corporal del águila pescadora antropomorfa, y se pasea por el cielo en sus andas cargadas de aves cuando está en el cenit, o de perros e iguanas cuando se pone detrás del horizonte. Estos dos dioses de naturaleza opuesta como Punchao y Wiracocha, cuzqueños, o Pariacaca y Huallallo Carhuincho de Huarochirí, tienen a su servicio numerosos séquitos de animales antropomorfos que desempeñan el papel de guerreros y sacerdotes sacrificadores. Los jaguares, los pumas, los zorros, los murciélagos, las arañas toman la vida de los prisioneros capturados por las aves guerreras sacándoles sangre.

Los alfareros y tejedores de Paracas, Ica y Nasca, en cambio, han reproducido un frondoso conjunto de seres fantásticos, muy

difícil de sistematizar dada su gran variabilidad[21]. Resulta más fácil precisar ciertos principios de organización del universo animado que definir atributos y rangos de acción de las deidades principales. En la iconografía topará (Paracas-Necrópolis) y nazca dos fuerzas de la naturaleza con atributos de grandes depredadores, la orca (Yacovleff, 1932) y el felino de las pampas (*Felis colocolo*), se reparten el mundo. La orca personifica lo femenino, la capacidad de dar muerte e iniciar la vida, derramando la sangre y engullendo cabezas-trofeo. El felino de las pampas, en cambio, engendra las plantas, el maíz, el pallar, los árboles frutales. El destino y la prosperidad de los humanos está a la merced de diferentes deidades tutelares con características variadas. La comparación de sus características hace pensar que los pueblos asentados en los valles de Nazca e Ica concebían el orden social de manera similar a como concebían el orden natural. De ahí que los ancestros sobrenaturales de los pescadores de la Costa tengan atributos de zarcillos (*Larosterna inca*), diestros cazadores de peces de roca. Los probables fundadores de linajes asentados en el valle bajo adoptan ciertos rasgos corporales de los colibríes, mientras que los ancestros tutelares del valle medio se identifican con los halcones. Otras especies de aves también prestan ocasionalmente sus características a esta clase de seres míticos.

No encontramos evidencias que respalden desde la perspectiva actual la influyente hipótesis sobre la difusión del culto tiahuanaco-huari (Menzel, 1964; Cook, 1994) y su consiguiente efecto unificador. Hemos comprobado en nuestros estudios sobre la iconografía huari y tiahuanaco (Makowski, 2001a, 2003) que la convención figurativa conocida como «el personaje frontal de dos báculos» ha servido para enfatizar el mayor rango de ciertas deidades respecto a las demás que las acompañan, de pie y de perfil. No obstante, de ninguna manera la pose frontal es exclusiva para un solo numen. Por el contrario, diferentes dioses de alto rango, en su mayoría masculinos pero también femeninos (Lyon, 1978; Cook, 2001 para antecedente pucara), aparecen representados de esta manera en la cerámica polícroma de Conchopata, Wari y Robles Moqo en Ayacucho. Algunos de ellos poseen rasgos iconográficos (tocados radiantes y objetos sostenidos, cetros, armas, etc.) que carecen de antecedentes conoci-

21. Véase la síntesis del estado de conocimientos en Makowski (2000b); Silverman (2000); Silverman y Proulx (2002: 123-149); Golte (1999).

dos tiahuanaco o pucara. Otros se inspiran directamente en la iconografía de Altiplano.

En la Costa central y norte las deidades huari no lograron imponerse a pesar del indudable prestigio de la iconografía sureña durante los siglos VIII y IX d.C. El icono del rostro frontal radiante se mantuvo un corto tiempo en la iconografía costeña, por lo general en una variante esquemática, y a veces se confundía con una cara radiante de aspecto solar, recuay. Igual suerte tuvo el «grifo Pachacamac» (Shimada, 1991), otro motivo asimilado de la iconografía tiahuanaco. Los componentes locales prevalecen en la personalidad de los seres sobrenaturales lambayeque-sicán, chimú (Mackey, 2001), casma (Carrión Cachot, 1959; Curatola, 1997: 61-102), chancay (Cortez, 1998), ichma (Dulanto, 2001), cuyas imágenes adornan los textiles y los artefactos ceremoniales. Incluso la posición frontal que suelen adoptar no necesariamente se debe a la influencia huari (personajes frontales con «báculos»). Tanto la posición frontal como los detalles y atributos que determinan la identidad del ser representado poseen amplios antecedentes en la iconografía local mochica o recuay anterior a la expansión huari. En el repertorio de cerámica decorada en relieve impreso de molde que se empieza a producir entre 700 y 900 en las periferias meridionales del mundo moche (Carrión Cachot, 1959) encontramos:

1) Una deidad frontal con el tocado de dos penachos adornado ocasionalmente con *tumi*, acompañada de dos felinos fantásticos; los penachos tienen forma de plumas, mechones o están compuestos por serpientes fantásticas. El motivo está inspirado en la larga tradición iconográfica recuay. La pareja femenina de la deidad, representada en la otra cara del mismo recipiente, sostiene a veces báculos de maíz[22]. La escena de cópula entre los dos dioses[23] tiene conocidos antecedentes moche. Para Carrión Cachot (1955) se trata de la unión entre el sol y la luna. La deidad de felinos guarda asimismo alguna relación con dos mellizos míticos con cinturones y pelo en forma de serpientes, que se enfrentan en un duelo con porras y cuchillos-tumi[24]. Este último motivo tiene an-

22. Carrión Cachot (1959). Cf. las lajas de Aija (recuay): *ibid.*: fig. 1; Makowski y Rucabado (2000: fig. 36). Sobre la cópula, cf. Carrión Cachot, (1959: figs. 2-12); Hocquenghem (1987).

23. Cf. Carrión Cachot (1959: figs. 2-12, 13, 15); Hocquenghem (1987).

24. Carrión Cachot (1959: figs. 97-101); en la botella *(ibid.*: fig. 84), el duelo de mellizo se relaciona con la deidad de dos penachos representada en la cara opuesta de la vasija.

tecedentes directos en el arte recuay y moche de los valles de Santa y Nepeña.

2) Dos de las cuatro deidades guerreras masculinas moche. Se trata de personajes relacionados en la iconografía moche con el mar y con la Sierra, que a menudo están representados frontalmente con plantas en sus manos y eventualmente bajo el cielo estrellado o la serpiente bicéfala[25]. Sus atributos y atuendos los vinculan con las tierras foráneas, con el mar y con las entrañas de los cerros.

3) Una deidad marina con la cola de ave y el casco adornado de plumas en forma de media luna, acompañada por aves antropomorfas de perfil (Carrión Cachot, 1959: figs. 102-109). Podría tratarse del dios masculino del mar moche representado en las escenas de pesca, y acompañado de aves antropomorfas (Makowski, 2000c: fig. 97).

4) El «animal lunar», semi-zorro, semi-felino frecuentemente de pie sobre un creciente lunar, con las características combinadas recuay y moche (Mackey y Vogel, 2003).

Los mismos personajes aparecen en la decoración textil, tejida y pintada. Por razones aún no esclarecidas del todo, esta compleja iconografía se difunde a lo largo de la Costa norte y central entre 800 y 1350. Los diseños figurativos conocidos de la cerámica en relieve en estilo casma adornan las paredes de la Huaca Dragón en el valle de Moche, de la Huaca Chotuna en Lambayeque y el ídolo de Pachacamac (Shimada, 1991; Dulanto, 2001).

El ídolo, una excepcional escultura de madera, fue encontrada en la cima del «Templo pintado», adosado al «Viejo templo». Ambas estructuras conformaban el principal edificio de culto del gran dios de la Costa central. Hay consenso en asegurar que el

25. Uno de ellos tiene una cabellera de serpientes que pueden formar dos penachos y un cinturón de serpientes como el Mellizo Marino (Makowski, 1996a, 2000c) y está rodeado de un halo radiante de maíces u otras plantas (Carrión Cachot, 1959: 56-57). Las plantas forman a veces báculos. El otro *(ibid.*: figs. 29-31, 55 —de clara inspiración directa moche, cf. piezas en estilo moche, *ibid.*: figs. 40, 45, 46, 64—) se caracteriza por el casco de guerrero adornado de cresta radiante o *tumi* y dos signos escalonados. Podría relacionarse con la deidad de las montañas (Campana y Morales, 1997) a juzgar por el paralelo (cántaro moche) publicado por Carrión Cachot (1959: fig. 25). Este personaje también está estrechamente identificado con el maíz *(ibid.*: fig. 43): la planta forma el cuerpo de la deidad, que sostiene en las manos dos lampas.

poste representa a la imagen directamente relacionada con el dios Pachacamac, si bien probablemente no se trata del ídolo venerado en la *cella* principal (Dulanto, 2001). Como en la iconografía de las botellas y cántaros de estilo casma, la extremidad superior del ídolo representa a dos deidades, una en cada cara. En la cara A aparece el dios con tocado de dos penachos cuyo cinturón está adornado de mazorcas de maíz. Los dos felinos que suelen acompañarlo en la cerámica casma están representados también en la misma cara del poste, pero más abajo[26]. En la cara opuesta B está la deidad, cuyo tocado de serpientes fantásticas, que cuelgan también de la cintura, corresponde en la iconografía casma a un ser femenino en las escenas de la cópula mítica[27]. Estos rasgos se contradicen con las características del vestido, puesto que el personaje B lleva una camisa y un faldellín, a diferencia del personaje A, que aparece ataviado con la túnica larga típicamente femenina (Lyon, 1978: 110-111). Cabe mencionar también que la mayoría de los seres sobrenaturales representados en los seis segmentos de la parte inferior del poste aparecen también alrededor de la pareja de dioses en una de las versiones más complejas de la cópula mítica de estilo casma (Carrión Cachot, 1959: fig. 5). En la parte inferior aparecen también otras tres figuras antropomorfas, todas diferentes y distribuidas sobre la cara A. Dos de ellas guardan estrecho parecido con las figuras principales de la cima del poste y como ellas están en oposición intencional, una (similar a la B) en la parte de arriba, la otra (similar a la A) en la extremidad de abajo. El tercer personaje guarda estrecho parecido con la deidad marina y como ella posee rasgos ornitomorfos, y está representado con el arco de la serpiente bicéfala, un felino y un ave fantástica (Dulanto, 2001: figs. 73-76)[28].

En resumen, el ídolo representa a cinco deidades antropomorfas, cuatro masculinas y la quinta probablemente femenina. Dos de ellas parecen corresponder a dobles de los dos iconos mayores.

26. Cf. Dulanto (2001: 162, fig. 51) y Carrión Cachot (1959: figs. 84-86).

27. Cf. en Carrión Cachot (1959: figs. 6-11) escenas de cópula. Existe sin embargo también una botella cara-gollete con la deidad acompañada de felinos cuyo tocado de dos penachos está conformado por seis plumas en forma de serpientes fantásticas.

28. Cf. este personaje en posición frontal en compañía de felino y ave fantástica y bajo serpiente bicéfala (Carrión Cachot, 1959: fig. 29). El ave fantástica está asociada al grifo Pachacamac (Menzel, 1964; Shimada, 1991) en la botella. Véase también Carrión Cachot (1959: figs. 102-109).

Creemos altamente probable que el ídolo sintetiza en el lenguaje de imágenes los principios fundamentales de la doctrina del famoso oráculo. Esta hipótesis se desprende no sólo de la complejidad y de la indudable función de la escultura como la única imagen de culto de Pachacamac, milagrosamente conservada en la cima del templo. Lo sugiere ante todo la impresionante popularidad de los diseños que adornan el ídolo a lo largo de la Costa entre Lurín y Lambayeque. La tradición iconográfica que posiblemente encierra mitos compartidos no se extingue con las conquistas de Chimor a partir de 1350. Todo lo contrario, varios personajes y diseños casma-sicán-pachacamac se mantuvieron vigentes en el arte chimú y chimú-lambayeque, a juzgar por los estudios de Mackey (2001). Éste define cinco personajes principales en el iconografía religiosa de la Costa norte:

1) La deidad ornitomorfa Lambayeque-Sicán con el casco redondo del que se proyectan en semicírculo plumas o rayos, o con el tocado en forma del techo de palacio. En los diseños complejos de las telas pintadas, el dios está representado en medio del mar, entre el sol y la luna, como el señor del cielo occidental.

2) La deidad «de báculos»; el personaje masculino con el casco o tocado de tumi lleva en ambas manos armas o dos cetros; la deidad puede aparecer en andas con el tocado semilunar similar a la deidad ornitomorfa Lambayeque.

3) La deidad masculina del tocado de dos penachos; sus atributos son variados pero por lo general lleva una bolsa (?) y un bastón.

4) La deidad femenina relacionada directamente con la creciente lunar y el mar; en algunas representaciones esta deidad aparece asociada a la imagen del dios con el tocado de dos penachos.

5) El felino y al animal lunar completan la lista. El primero de ellos se relaciona con el dios Lambayeque-Sicán y el segundo está vinculado con la diosa Chimú. Cabe observar que el dios Lambayeque-Sicán aparece también en la iconografía chimú, como por ejemplo en los frisos de la ciudadela Velarde en Chanchan (Mackey, 2001: figs. 19 y 32). Existen indicios para pensar que esta divinidad llevaba el nombre de Yampallec[29].

El hecho de que las iconografías andinas de períodos tardíos no tuvieran carácter temático ni narrativo condena al fracaso cualquier intento de relacionar de manera firme una imagen concreta

29. Cf. *infra* nota 39.

con un nombre conservado en las fuentes escritas coloniales. Sin embargo, la descripción pre-iconográfica arroja resultados interesantes, puesto que coinciden con varias evidencias etnohistóricas. No cabe duda de que los habitantes de mil kilómetros de la Costa entre Lambayeque y Lurín compartían mitos comunes y buscaban incorporar a los dioses de los vecinos en sus propias narrativas cosmogónicas. Como en los mitos de Pachacamac y Vegueta con Vichama, Kon y Pachacamac, en el papel de protagonistas principales, las deidades en la iconografía pachacamac-casma-chimú-lambayeque están ordenadas por parejas opuestas y complementarias. Se representa de esta manera a los dioses propios y ajenos, cuya autoridad se reconoce por igual. Lo demuestran no sólo las imágenes sino también las evidencias históricas y arqueológicas sobre la llegada periódica de peregrinos de toda la Costa a Pachacamac. Los dioses radiantes, eventualmente relacionados con el sol, aparecen raras veces y no actúan, salvo en las escenas de cópula. En cambio, las otras deidades masculinas se enfrentan en duelo a muerte. En los mitos registrados por los cronistas y extirpadores de idolatrías y en las imágenes, el bienestar, la fertilidad, personificada por el maíz, está generada por los dioses masculinos. Las deidades femeninas tienen un papel segundario. Finalmente en la iconografía prehispánica y en los mitos del Período Colonial, el mar y el cielo nocturno son los escenarios preferidos de las gestas divinas.

Las evidencias iconográficas que acabamos de presentar hacen pensar que los dioses prehispánicos eran concebidos en primera instancia como ancestros y benefactores de sus respectivas comunidades de fieles, con la plenitud del poder sólo dentro de los territorios respectivos. Es también de suponer que ocasionalmente el surgimiento de los templos-oráculos de gran prestigio y de Estados expansivos hayan favorecido la formación de complejas doctrinas religiosas en las que las deidades locales y foráneas estuvieron sometidas jerárquicamente unas a otras, verbigracia Pachacamac. Mitos cosmogónicos, de los cuales han quedado algunas evidencias en la iconografía moche, brindaban sustento a aquellas sistematizaciones. Varias imágenes moche, tiahuanaco y huari parecen representar a dioses rectores del orden natural, de la tierra y del cielo.

En un número de casos, la iconografía permite caracterizar tentativamente a algunos de los protagonistas sobrenaturales como deidades animadoras «ociosas», que moran en las entrañas de

la tierra y en las oscuridades de la noche después de haber dado vida al mundo. Otros seres con nimbos radiantes personifican probablemente a los principales luminares, sol, luna y algunas constelaciones con estrellas de primeras magnitudes, quizás las Pléyades, la Cruz del Sur o el Cinturón de Orión[30]. Las deidades que pudieron haber asumido el papel rector u ordenador en el universo animado forman de manera consistente parejas. En los casos chavín, nazca, y hasta cierto punto moche, resulta claro que los integrantes de las parejas son de sexos opuestos, o representan poderes distintos y complementarios: noche *vs*. día, estación seca *vs.* estación húmeda, mar *vs*. tierra. La oposición basada en el principio de género es también posible pero no tan evidente en el arte tiahuanaco, huari y en el derivado de huari (véase, por ejemplo, el ídolo de Pachacamac: Lyon, 1978; Dulanto, 2001).

En varios casos hay indicios de que las dos deidades que conforman una pareja son aspectos (epifanías) de una tercera de mayor rango. Este principio de una identidad desdoblada está bien documentado en las fuentes coloniales para el caso de los Wiracocha. El dios Wiracocha se desdobla (Wiracocha Tocapu y Wiracocha Imaymana) para atender las dos mitades del mundo, las montañas y los llanos, así como las dos principales fuentes del agua, el lago de las alturas (Titicaca) y el mar (Wiracocha vs. Thunupa; Urbano, 1981). Hay evidencia de que Punchao, Illapa y Huanacauri fueron también venerados bajo la forma de epifanías desdobladas (Makowski, 2001; Ziólkowski, 1997). Las primeras evidencias iconográficas claras del principio de desdoblamiento provienen de la primera mitad del primer milenio a.C. Nos referimos a las esculturas cupisnique y chavín (Burger, 1992; Makowski, 1996b, 1997). Es probable que este concepto andino de una deidad que se manifiesta en dos formas opuestas y complementarias haya sido retomado por los primeros evangelizadores para explicar el misterio de la santa Trinidad, lo que ha implicado, entre otros, la transformación de Wiracocha en el Hacedor-Creador-Pachayachachi.

30. Son los cuerpos del cielo nocturno con particular importancia en la etnoastronomía andina (Urton, 1981). Calancha (1977 [1638]: vol. IV, lib. 3, cap. II) menciona la creencia de los naturales de Pacasmayo que decían que las tres estrellas de la constelación de Orión (Patá) son las emisarias de la luna que capturaron a un ladrón. Éste, atado al cepo, sería castigado por los gallinazos, representados por las cuatro estrellas de la constelación Tres Marías.

VI. EL CULTO DE LOS MUERTOS, LA ANCESTRALIZACIÓN Y LA DEIFICACIÓN DE LOS GOBERNANTES

El complejo culto funerario es la característica que marca la diferencia entre las culturas de la Costa y las de la Sierra. Si bien se dispone de evidencias de elaborados ritos de enterramiento desde las primeras fases del Periodo Precerámico[31] la diferencia en el tratamiento de los muertos sólo resulta notoria desde el final del Período Formativo[32]. De esta época data la costumbre muy difundida en la Sierra de sepultar a los muertos en espacios que permitían el fácil acceso al cuerpo, con el probable fin de cambiar sus vestidos, y eventualmente para poder sacarlos fuera durante ciertos días festivos (Isbell, 1997; Salomon, 1995). Los ajuares son relativamente sencillos y el cuerpo no recibe un tratamiento especial. En cambio las tumbas colectivas (*chullpas*) a menudo tienen dimensiones monumentales. Los lugares de enterramientos de élite se encuentran en lugares prominentes o en las laderas de los cerros y su localización parece guardar una estrecha relación con la geografía sagrada. Los enterramientos comunes se ubican cerca del asentamiento, a veces dentro de los mismos conjuntos domésticos aún en uso.

En cambio, en la Costa la distribución de enterramientos en las laderas del valle, y dentro de rellenos que sellan las fases consecutivas del uso de edificios de culto o unidades domésticas abandonadas, sugiere que cada grupo de población sepultaba a sus muertos en los mismos lugares en los que éstos ejercían sus funciones sociales. Por otro lado, las cámaras o fosas quedan definitivamente selladas después del enterramiento, o pasado un período destinado a completar ofrendas o, en otros casos, a trasladar cuerpos de otros individuos posiblemente emparentados con el difunto y sepultados en otras partes. Asimismo, se expresan diferencias de rango y estatus en la manera en que fue preparado el cuerpo. El abanico de modalidades es amplio, desde un simple envoltorio de tela hasta sarcófagos o fardos llenos de ofrendas[33].

31. En la Costa norte, entre 200 y 800, se difunde el rito de inhumación decúbito dorsal dentro de sarcófagos de caña o madera (Millaire, 2002). La posición sentada con los miembros fuertemente flexionados dentro de un fardo fue común en el resto de la Costa, salvo en el área de la cultura lima, y ha reemplazado a otras modalidades en las épocas tardías (800-1533).

32. Transición Horizonte Temprano-Período Intermedio Temprano, aprox. 200 a.C.-300; véase Onuki (1995).

33. Registrado particularmente bien para el caso Hoche, por medio de las ex

Algunos de los fardos, como los encontrados por Tello en la Bahía de Paracas (Paul, 1990), tuvieron un peso mayor de 200 kilos, y la confección de los textiles bordados con diseños figurativos y planos que contenían requería de una dedicación de más de 20 horas/hombre. Se trata de una cantidad comparable con algunas obras públicas de envergadura, como por ejemplo el trazado de los Geoglifos figurativos en las pampas del Ingenio (Nazca: *ibid.*). Dwyer y Dwyer (1975: 175) han sugerido de manera acertada que el propósito de este notable esfuerzo era la ancestralización del difunto. Según ellos, el arte textil expresa por medios gráficos las relaciones entre los mortales y los ancestros. El clan es una organización social que agrupa a los individuos cuyos derechos y obligaciones son simbolizados por los espíritus de animales míticos, que a su vez pueden ser personificados por los seres humanos para fines rituales. Ello podría explicar la presencia de escenas de transfiguración o personificación. Variadas combinaciones de temas en los fardos y en los textiles concretos cuentan probablemente la historia de los ancestros o la historia de las relaciones entre el individuo, el clan y lo sobrenatural.

Los posteriores análisis de Paul (1991), Peters (1991), Makowski (2000c) y Frame (2001) han aportado argumentos adicionales a favor de esta interpretación. Se logró demostrar que el fardo se crea en el transcurso de un complejo rito en el que se viste al cuerpo desnudo, y posteriormente el fardo mismo, propiciando de este modo el renacimiento del gobernante en el más allá y su transformación en un ancestro inmortal, el mismo cuya imagen decora los mantos más suntuosos. La mayoría si no la totalidad de vestidos bordados fueron confeccionados ex profeso como ofrenda funeraria. Los atributos de los ancestros sobrenaturales difieren en el caso de cada fardo de los demás, lo que no debe sorprender, puesto que probablemente fue intención de los oferentes reproducir una historia individualizada del linaje y dotar a su jefe-ancestro de todos los poderes, relaciones sociales y conocimientos que tuvo en vida. El renacer y la transfiguración están condicionados por la muerte ritual y por la ofrenda de cabezas-trofeo a las deidades representadas bajo la forma de orca, felino y aves antropomorfas. Los textiles depositados en el núcleo sobre el cuerpo desnudo representan frecuentemente el renacimiento de

cavaciones sistemáticas en Fluaca de la Luna (área sur), Pacatnamú y Dos Cabezas (área norte): Donnan, 1995, 2003; Millaire, 2002.

la vida mediante la imagen metafórica de la semilla de fréjol que brota dentro del cuerpo del felino mítico. En cambio, en las capas superiores que recubren el núcleo se acumulan piezas ceremoniales cuya decoración alude a la maduración de plantas, en particular el fréjol o el pallar de los gentiles. El felino alberga en este caso dentro de su vientre las raíces de la planta[34]. El fardo n.º 191 (Te-

34. Para reconstruir tentativamente los episodios consecutivos de la construcción del fardo disponemos de protocolos de apertura, conservados en el Departamento de Investigaciones del MNAAH de Pueblo Libre, las observaciones de Tello y Mejía Xesspe (1979) sobre los fardos chicos y medianos abiertos y registrados *in situ*, así como los estudios analíticos de Yacovleff y Muelle (1934) y Paul (1990, 1991) sobre cinco fardos grandes. Todos los fardos comparten las modalidades de conformar el envoltorio alrededor del cuerpo desnudo del difunto. Las ofrendas textiles son acomodadas como paquetes o como envoltorios parciales rellenando el cuerpo. Las telas burdas sirven para dar consistencia al bulto. Se usan a veces costuras y sogas para convertir este envoltorio básico en un paquete transportable. Los fardos grandes poseen una estructura más compleja. Sobre el núcleo se superponen de una a tres capas. Definimos como una capa estructural la secuencia de rellenos y envoltorios encima del núcleo, que está recubierta de varias vueltas de tela burda, con costuras y cuerdas que refuerzan el bulto y facilitan su eventual transporte.

En los fardos grandes estudiados el núcleo con el cuerpo está depositado sobre una canasta y posteriormente todo queda envuelto por una capa. Un moño a manera de falsa cabeza se forma envolviendo la parte superior del envoltorio encima de la cabeza del cadáver con una soga. Las costuras y los amarres sugieren que las dos capas constituían un solo conjunto y se crearon inmediatamente una después de la otra. En cambio, las capas superiores pudieron haber sido superpuestas después de que transcurriera un tiempo, incluso considerable. Llama la atención que la última capa carezca de envoltorios y costuras especiales. Las ofrendas textiles parecen haber sido en la mayoría de los casos depositadas en secuencia según un cierto orden que no se cumple siempre. Los taparrabos, turbantes y otras piezas menores del vestido ceremonial, sin huellas de uso, así como curiosas piezas diminutas, sin función utilitaria aparente, se concentrarían en el núcleo junto con las piezas sin decoración figurativa pero con evidencias claras de haber sido usadas. Los mantos y los ponchos parecen predominar en cambio en las capas superiores. Su carácter ceremonial y su papel de ofrenda funeraria se desprenden del tamaño descomunal, de la ausencia de huellas de uso y de frecuentes casos de piezas con los bordados no acabados.

Características	Fardos pequeños y algunos medianos	Fardos grandes y medianos
De individuos	Individuales y múltiples de niños y adultos	Individuales de adultos
Estructurales del fardo	Envoltorio simple	Envoltorio dentro de la canasta y 1-3 capas
De ofrendas textiles	Vestidos usados y ofrendas pequeñas	Mantos dentro del ajuar ceremonial completo, además de vestidos usados
Del programa iconográfico	Motivos relacionados con el *renacimiento*	Motivos relacionados con la *transfiguración del ancestro* además del *renacimiento*

llo y Mejía Xesspe, 1979: 489-492) contenía una bolsa de fréjoles que sustituía el cuerpo del muerto.

Complejidad comparable, si bien no estudiada de manera sistemática, tuvieron los fardos de los períodos tardíos (aprox. 800-1533) de la Costa central. La tradición de fardos de grandes dimensiones, con falsas cabezas y/o máscaras, rellenos de ofrendas, a veces de algodón u otras plantas, se origina en el Horizonte Medio (Kaulicke, 1997). En este caso, también, la intención de propiciar el renacimiento del muerto se desprende con claridad de la iconografía de los textiles y también de la cerámica figurativa depositada según ciertas pautas dentro del enterramiento (Cornejo, 1991; Cortez, 1998).

La ancestralización no explica, sin embargo, toda la complejidad de los comportamientos funerarios que caracteriza los enterramientos excepcionales de la Costa norte[35]. Creemos útil hablar en estos casos precisos de la «deificación *post mortem*»[36]. Los señores de Sipán y la dama de San José de Moro fueron sepultados con los atributos de dioses moche de alto rango, dioses que recibían periódicamente ofrendas de sangre humana y cuyas imágenes fueron difundidas en toda la Costa entre los valles de Piura y Huarmey. Los rayos que emanan de los cuerpos de estos seres sobrenaturales, la presencia del creciente lunar o del arco compuesto de estrellas, y eventualmente de la serpiente bicéfala monstruosa, permite relacionarlos con los cuerpos visibles en el cielo nocturno: las constelaciones y estrellas de primera magnitud, y con la luna.

35. Como propone Kaulicke (2000).

36. La diferencia entre las dos propuestas no es sólo de matices. Es cierto que en la mayoría de las religiones los dioses supremos asumen el papel del ancestro mayor o universal para con sus creyentes. Sin embargo, en el plano político y teológico la diferencia entre la deificación y la ancestralización es notoria y de gran trascendencia. El gobernante convertido en ancestro reafirma y perpetúa los lazos de parentesco con su linaje, con su etnia, eventualmente con los linajes o etnias ritualmente emparentados. Los derechos legítimos de sus descendientes no pueden trascender los límites del espacio social circunscrito y consagrado de esta manera. En cambio la deificación ofrece grandes ventajas políticas porque vincula la fuente misma del poder con una fuerza trascendental, independiente de las coyunturas del momento. El rey convertido en hijo o epifanía de un dios supremo, potencialmente universal (Sol, Luna, Trueno, esencia animadora, etc.), puede reclamar con éxito el derecho a ejercer la autoridad fuera de su grupo de parentesco o étnico, e incluso incumplir las reglas elementales de convivencia, incluyendo las de reciprocidad. Similar eficiencia política que la deificación *pre* o *post mortem* posee la metáfora del origen divino del poder y del orden político, materializada en la persona del rey-garante (Urbanczyk, 1997).

Los reyes de Lambayeque cuyas tumbas fueron encontradas en Batan Grande (Sicán) tuvieron máscaras y guantes de metal. Estos elementos del ajuar fueron depositados para enfatizar el parentesco entre el linaje gobernante y el dios de los cielos, alado y/o con pico de ave, representado en algunos casos sobre las olas del mar, entre el sol y la luna. Shimada (1995) y Alva y Meneses (1984) resaltan con razón la coincidencia entre el tenor de un mito dinástico anotado por Cabello Balboa (1952) y las evidencias arqueológicas. El mito narra las condiciones de la llegada del fundador de la dinastía de Lambayeque Naylamp por mar, sobre una balsa, rodeado de cortesanos que le rendían expresiones de culto reservadas para las deidades de mayor importancia, como el derecho de caminar sobre las conchas tropicales molidas[37]. El palacio del señor, Chot[38], albergaba al ídolo Yampallec, hecho de piedra verde, cuyo rostro, como dice el cronista, era el mismo del gobernante[39]. Después de su muerte el cuerpo del soberano desaparece de su palacio-mausoleo, puesto que Naylamp se elevó a los cielos transformado en un ave[40].

37. «[...] hombre de mucho valor y calidad llamado Naimlap y consigo traia muchas concubinas, mas la muger principal dicese auerse llamado Ceterni trujo en su compañía muchas gentes [...] sus oficiales que fueron cuarenta, ansi como Pita Zofi que era su trompetero 6 tañedor de unos grandes caracoles, que entre Yndios estiman en mucho, otro Ñinacola que era el que tenia cuidado de sus andas y Silla, y otro Ñinagatingue a cuio cargo estaua la vevida de aquel Señor a manera de Botiller, otro llamado Fonga sigde que tenia cargo de derramar polvo de conchas marinas en la tierra que su Señor aula de Pisar, otro Occhocalo era su Cocinero, otro tenia cuidado de las unciones, y color con que el Señor adornava su rostro, a este llamauan Xam muchec tenía cargo de bañar ál Señor Ollopcopoc, labrava camisetas y ropa de pluma, otro principal y muy estimado de su Principe llamado Llapchichuli» (Cabello Balboa, 1952: 327; véase también Rubiños y Andrade, 1936 [1782]).

38. Quizás la Huaca Chotuna (Donnan, 1990a). En cambio Shimada (1990: 303) cree que fue Chornancap.

39. «Este señor Naylamp con todo su repuesto vino a aportar y tomar tierra á la boca de un Rio (ahora llamado Faquillanga) y auiendo ah desamparado sus balsas se entraron en la tierra adentro deseosos de hacer asiento en ella, y auviendo andado espacio de media legua fabricaron unos palacios á su modo, a quien llamaron Chot, y en esta casa y palacios convocaron con devoción barbara un Ydolo que consigo traian contra hecho en el rostro de su mismo caudillo, este era labrado en una piedra verde, a quien llamaron Yampallec (que quiere decir figura y estatua de Naylamp)» (Cabello Balboa, 1952: 327).

40. «[...] le vino el tiempo de su muerte, y porque no entiendiessen sus vasallos que tenía la muerte jurisdicción sobre el, lo sepultaron esconidamente en el mismo aposento donde auiva vivido, y publicaron por toda la tierra que el (por su misma virtud) aula tomado alas, y se auia desaparecido» (Cabello Balboa, 1952: 32).

La importancia del culto de los soberanos ha sido quizás la causa principal de la desaparición algo brusca de los dioses con prominentes colmillos del repertorio de los tejedores y alfareros en el siglo X. Éstos quedan reemplazados por la imagen algo estereotipada del dios o del rey deificado, de pie, llevado en balsa o en litera, eventualmente en compañía de algunos seres sobrenaturales o bajo abrigo del monumental techo de un palacio-templo (Mackey, 2001). Parece que el mito del origen divino del linaje gobernante dejó en un segundo plano a los otros temas tan frecuentemente representados hasta el siglo IX. No se puede descartar la influencia de las doctrinas y de la iconografía huari en este cambio. Las estrechas relaciones entre los valles de Lambayeque (Costa norte) y Lurín (Costa central) durante el siglo VIII han quedado demostradas por las excavaciones de Castillo (1999). A Lambayeque llegaban piezas de cerámica importadas desde la Costa central y las técnicas de decoración, así como varios diseños, fueron imitados por los alfareros locales. En la personalidad iconográfica de la deidad ornitomorfa lambayeque-sicán se fusionaron elementos moche y huari (Shimada, 1995). Por otro lado, existen numerosos indicios de que los gobernantes tiahuanaco y huari recibían después de la muerte un culto igual que los dioses[41]. Las tumbas de los linajes gobernantes se encuentran en los imponentes recintos ceremoniales cuya función como templos o palacios resulta ambigua. Isbell cree que las residencias se transformaban en templos de culto funerario. En todo caso los numerosos hallazgos de tumbas de élite dentro de los recintos ceremoniales y de las imágenes de los gobernantes y de su entorno no dejan lugar a duda de que los espacios públicos huari y tiahuanaco fueron destinados al culto de los ancestros.

41. En Tiwanaku se encuentran en el centro de los espacios ceremoniales abiertos estatuas de reyes y de sacerdotes (Kolata, 2003) de tamaño sobrenatural (por ejemplo, monolitos Bennett y Ponce). Ciertos detalles, como «lagrimales» figurativos debajo de los ojos y trenzas con cabezas de peces o serpientes, enfatizan el estatus sobrenatural del personaje retratado. Con gran fidelidad los escultores reprodujeron los vestidos ceremoniales adornados con las imágenes de varias deidades que conforman cortejos de ambos lados de una de ellas que está de pie de frente con dos «báculos», uno en cada mano. Creemos que se pretendía enfatizar de este modo el supuesto parentesco entre el que lleva el vestido y los dioses. En Wari las esculturas son raras. En cambio las imágenes de los «reyes-sacerdotes» y otros posibles representantes de linajes nobles aparecen en las vasijas de uso ceremonial que se encontraron en los patios de palacios-templos y en las figuritas de turquesa depositadas a manera de ofrenda debajo de los pisos (Cook, 2000, 2001).

La transformación del palacio en el templo del culto funerario ha sido demostrada en el caso de la capital chimú, Chanchan (Moseley y Day, 1982; Ramírez, 1996). Una plataforma funeraria que contenía la tumba del gobernante rodeada por enterramientos de múltiples mujeres, como las de los gobernantes Lambayeque-Sicán, se encuentra en la mayoría de «ciudadelas», en la parte trasera del conjunto monumental, en la cercanía de una laguna artificial. En varios casos los diseños de los relieves parietales transforman simbólicamente extensos recintos en espacios marinos. Uceda (1999) ha encontrado una maqueta con la representación de la ceremonia del entierro o del culto póstumo de fardos del gobernante y de sus dos esposas dentro de un recinto ceremonial que es comparable con varios espacios ceremoniales de Chanchan. Últimamente Eeckhout (1999) ha propuesto que las pirámides con rampa alineadas delante del templo de Pachacamac han tenido también la función de templos de culto funerario después del deceso del gobernante.

VII. EL TEMPLO, LOS RITUALES, LOS OFICIANTES Y LOS SERVIDORES DEL CULTO

Gracias a las excavaciones sistemáticas realizadas en las últimas tres décadas se conoce en detalle una serie de edificios de culto construidos en la Costa durante más de 4.000 arios, desde el Período Arcaico Tardío (aprox. 2700 a.C.-1500 a.C.) hasta la conquista española. Dentro de la gran variedad de trazas hay algunas características compartidas que se manifiestan con mayor frecuencia en la Costa que en la Sierra. Entre estas características mencionamos la muy recurrente organización axial: una o varias plazas y/o recintos cercados preceden a un cuerpo elevado, un montículo natural adaptado o una terraza artificial; patios y ambientes techados que se encuentran en la cima albergan altares e imágenes de culto. Un complejo sistema de accesos, pasadizos, rampas o escaleras restringe y ordena la comunicación entre los ambientes distribuidos sobre diferentes niveles (Moore, 1996). El desnivel separa los espacios destinados a las ofrendas de los recintos en los que se congregaba la mayoría de oficiantes y espectadores de ritos. Muy a menudo el volumen de cuerpos elevados se incrementaba con el tiempo gracias a la costumbre de volver a construir periódicamente nuevos recintos ceremoniales después de haber recubierto cui-

dadosamente los anteriores con sellos y rellenos. Los muros, frecuentemente decorados con pinturas y con frescos, los pisos, las escaleras se superponían unos a otros. Esta costumbre está registrada desde el Periodo Precerámico hasta el Horizonte Tardío a lo largo de la Costa[42].

La decoración figurativa de paredes y los hallazgos permiten en algunos casos precisar la función de los espacios. En los templos precerámicos de Carral (Chupacigarro, valle de Supe) un altar para ofrenda de holocausto, conocido como «el fogón ventilado», se encuentra en el centro de ambientes abiertos y techados (Shady, 2003). Las plazas circulares hundidas construidas en la cima de plataformas bajas, a veces delante de pirámides, cumplían un papel importante en el rito, aún no esclarecido. Durante el Período Formativo el lugar más sagrado, el atrio, se encontraba en la parte alta de la pirámide y era accesible mediante una escalera monumental desde la plaza. En Cardal (valle de Lurín) en el atrio se conservó un altar escalonado (Burger y Burger, 2000). La decoración escultórica de los atrios convierte estos espacios en una metáfora de la boca de felino llena de colmillos (Lathrap, 1985). En los templos moche el altar está también situado en la parte alta del edificio (Uceda, 2000; Morales, 2003). Pequeños recintos techados adosados a las fachadas o situados en las cimas servían quizás como lugares donde tenían lugar los sacrificios humanos. Los cuerpos de los sacrificados fueron encontrados tanto en el patio principal como en la plataforma superior de la Huaca de la Luna. A juzgar por la decoración figurativa de las fachadas escalonadas de las pirámides y de los muros laterales de las plazas, los recintos abiertos fueron destinados para la presentación de las víctimas destinadas al sacrificio, previamente capturadas en combates ceremoniales (Uceda, 1997; Franco, Gálvez y Vásquez, 2003). En cambio los espacios de las cimas fueron considerados el lugar sagrado, probablemente reservado a los sacerdotes. En las fachadas se puede apreciar el rostro del dios inmóvil con la cabellera de serpientes que suele estar representado sobre el fondo de las montañas así como símbolos relacionados con él (arañas, serpientes monstruosas) y con la diosa lunar. En los ambientes interiores de la cima de la pirámide, fuera de las miradas, se encuentran pintu-

42. Por ejemplo, Las Haldas, Cardal, Mina Perida (Burger, 1992); Cahuachi (Orefici, 1993); Huacas del Sol y de la Luna (Uceda, 1997, 2000; Morales, 2003); Pachacamac (Dulanto, 2001; Bonavía, 1985).

ras murales que aluden a los mitos (Bonavia y Makowski, 1999; Franco y Vilela, 2003). Una organización similar se observa en el templo pintado de Pachacamac (valle de Lurín). La decoración del frontis del templo lo convierte en una isla que surge del mar, símil de las islas situadas frente al litoral donde fue construido el templo. Los hallazgos y las descripciones de Estete coinciden en ubicar la *cella* con el ídolo en la cima, en ambientes relativamente pequeños y de acceso restringido. Frente a la pirámide se extendía probablemente una serie de plazas cuya traza fue completamente modificada durante la ocupación inca.

Los aspectos de la organización del culto son aún más difíciles de reconstruir que la identidad de las deidades y las relaciones entre ellas, dado que el éxito y el alcance de la investigación están condicionados por la complejidad de las fuentes iconográficas conservadas y por el registro de contextos ceremoniales que se han excavado de manera sistemática. Algunos aspectos de la vida religiosa, como las ofrendas de animales y de seres humanos, dejan huellas materiales directas; otros, como las carreras y los combates, se conocen solamente por sus representaciones. Sólo en los casos mochica y nazca es posible cruzar de manera sistemática la información procedente de estos dos tipos de fuentes.

Los ceramistas y los escultores de la Costa norte reprodujeron entre los siglos V y VIII d.C. con gran lujo de detalles la mayoría si no la totalidad de los ritos que conformaban un complejo calendario festivo. Llama atención la gran coincidencia entre buena parte de estos rituales y las ceremonias que tuvieron lugar en el Cuzco imperial del siglo XVI y que fueron descritos de manera independiente por varios cronistas. Entre estos rituales sorprendentemente similares a los de los incas hay que mencionar (Hocquenghem, 1978, 1987): 1) el envío al aire de flores amarradas a los proyectiles de propulsores-estólicas; los lisiados y los enfermos quedan apartados temporalmente durante este rito que tiene probablemente por objetivo la purificación del aire; 2) el combate ritual entre dos o cuatro grupos de guerreros, provenientes de dos partes distintas del valle, arriba y abajo del curso del río, a juzgar por la ubicación de los grupos y su atuendo respectivo; 3) la carrera de postas en la que jóvenes guerreros recorren varias partes del valle llevando en las manos bolsas con semillas o atados de ramas; 4) la carrera de dos grupos con atuendos diferentes, alternándose hacia la cima de los cerros; 5) el baile de dos grupos de guerreros con soga; 6) la caza ritual de venados (el chaco); 7) los juegos adi-

vinatorios con semillas, dados y palos; 8) la ofrenda de niños por sacerdotes que mochan (silban de manera especial); 9) la ofrenda de conchas tropicales a la deidad del mundo inferior; 10) la ofrenda de líquido contenido en vasos; 11) los suplicios; 12) el uso diferenciado de flautas (*kenas*), antaras, en pares, conchas-pututo con o sin acompañamiento de tambor, para acompañar ciertos tipos de bailes y procesiones.

En la iconografía moche se representan también algunas otras ceremonias que carecen de paralelos directos en las tradiciones cuzqueñas: la recolección de caracoles de lomas, la caza de lobos marinos, los despeñamientos y los sacrificios humanos en las islas.

De la coincidencia parcial, mencionada arriba, no se desprende necesariamente que el mismo calendario rigiera en los reinos moche y en la capital del Tahuantinsuyu. Los sistemas de conteo de tiempo fueron probablemente muy variados en los diferentes valles de la Costa y de la Sierra[43]. No obstante, hay numerosos indicios de que rituales similares tuvieron lugar con variaciones locales en todas las áreas de los Andes centrales. El combate que tiene lugar una o dos veces al año constituye una de las ceremonias más difundidas y mejor documentadas tanto en el pasado colonial como en actualidad. El ritual poseía una doble función: la de probar la valentía y la resistencia de los jóvenes iniciados en la vida adulta y la de propiciar la fertilidad de la tierra (Hocquenghem, 1978; Makowski, 1996a).

Tenemos la sospecha de que los relieves del templo de Sechín (inicio del II milenio a.C.) aluden al sacrificio humano que tenía lugar al finalizar el combate. Lo sugiere la gesta del guerrero representada, entre otros lugares, en las paredes de los templos moche. El duelo con porras entre los combatientes dura hasta la primera sangre. Los guerreros vencidos, desnudos, con soga al cuello y sedientos, porque se les ha convidado previamente a ají, corren

43. Esta conclusión se desprende, por ejemplo, de la comparación de fechas festivas mencionadas por los habitantes de Cajamtambo (Duviols, 1986, 2003) y de Huarochirí (Taylor, 1987; Salomon y Urioste, 1991). Hay también sospechas de que varios sistemas calendáricos se usaban paralelamente en el mismo Cuzco prehispánico: calendarios ceremoniales, agrícolas, pastoriles de carácter luni-solar o luni-astral, etc. (Ziólkowski y Sadowski, 1989). Sin embargo, Hocquenghem (1987) sostiene que los calendarios ceremoniales moche e inca eran muy similares, dado que se fundamentaban en la observación de las Pléyades, del sol, de la luna y estaban estrechamente relacionados con las fechas claves en la agricultura de riego.

por el desierto hacia la cima de los cerros. Algunos de ellos que no pasan la prueba se convierten en víctimas de sacrificios y mueren despeñados, sometidos a suplicio, descuartizados o desangrados. La sangre de las víctimas se ofrece en copas especiales a los dioses principales del panteón moche. Las excavaciones en la Huaca de la Luna demostraron que los sacrificios humanos tuvieron lugar en los recintos del templo (Bourget, 2001; Uceda, 1997). Existen evidencias de esta clase de sacrificios posteriores a los tiempos mochica, entre otros, en Pacatnamú (Donnan y Cock, 1986) y en el Puerto de Huarmey.

Suponemos que los sacrificios de animales, de camélidos y de venados eran mucho más frecuentes que los sacrificios humanos. La carne fue probablemente consumida, y sólo algunas partes ofrecidas a las deidades y a los muertos (Bonavía, 1996; Millaire, 2002).

Las referencias a los combates rituales y a los sacrificios de camélidos están presentes también en la iconografía nazca, que no posee características narrativas y por lo tanto ofrece muchos menos detalles que la moche. El desenlace del combate y su propósito principal son, sin embargo, diferentes en la Costa sur. Los vencedores mataban a sus víctimas y les cortaban la cabeza para luego someterla a una serie de procedimientos que permitían conservarla y transportarla como trofeo. En la parte frontal se hacía un orificio (*foramen magnum*) para pasar una soga por él. El espacio debajo de la piel pudo ser descarnado para prevenir la descomposición durante el secado. La boca se cosía con espinas de cactus. La iconografía no deja dudas de que estas cabezas-trofeo fueran consideradas ofrendas predilectas de las deidades. Los arqueólogos han encontrado varios repositorios de estas ofrendas (Verano, 1995; Benson y Cook, 2001).

Algunos rituales y aspectos de la vida religiosa son conocidos exclusivamente por los contextos excavados, ya que nunca estuvieron representados en el arte figurativo. Uno de ellos son los pagos (*pagapu* en quechua). Se trata de un tipo de ofrenda que consiste en depositar en el hoyo excavado en el piso o suelo dentro del espacio ceremonial una serie de objetos envueltos a manera de atado. La composición del atado varía de cultura en cultura, y guarda también probable relación con las intenciones del oferente y los poderes que se asignaba al destinatario divino. Plantas, cuyes (*Flavia porcelius*) sacrificados, conchas, piedras de formas llamativas y sugerentes, hilos y fragmentos de tela, cuen-

tas, fragmentos de vasijas y figurines, se cuentan entre los ingredientes que se encuentran de manera particularmente frecuente. En algunos casos los cuyes sepultados pudieron haber servido previamente para rituales de previsión de futuro a partir de las características de sus entrañas. Se han encontrado también ofrendas de perros.

Los perros y los sapos fueron usados como víctimas de suplicios. Algunas fuentes coloniales informan que la población indígena de varias partes del Perú sometía a sufrimientos a estos animales en los meses previos a la llegada de las lluvias para que los dioses se apiadasen oyendo sus gritos y pusieran fin a la sequía. El suplicio de perros está representado en el arte moche. Se han encontrado también en la Costa central sepulturas intencionadas de sapos y perros.

La iconografía sugiere que toda la población masculina de pleno derecho podía y debía participar en los rituales mencionados. El papel de las mujeres era limitado. Las imágenes y los contextos funerarios indican que sólo los varones tenían derecho a tocar instrumentos musicales. En el arte mochica se representa a las mujeres preparando y sirviendo chicha, descuartizando a las víctimas, ayudando en las cacerías de venados, tejiendo vestidos ceremoniales, atendiendo a los cuerpos de los muertos para el entierro y participando en rituales orgiásticos en los que se unen carnalmente con los sacerdotes. Nunca una mujer mortal realiza una ofrenda o un sacrificio, si bien algunas de ellas pudieron haber gozado del estatus privilegiado, similar al de las *acllas* inca.

Algunos relatos coloniales de Cuzco, Cajatambo y Huarochirí (Zuidema, 1986) informan sobre la existencia de varias clases de sacerdotes especializados en los cultos andinos. Algunas de estas categorías podrían compararse con los chamanes o con los curanderos actuales, dado que, como estos últimos, se sentían llamados a ejercer cuando sobrevivían al impacto de un rayo, tenían una rara enfermedad o creían haber sido designados por las fuerzas sobrenaturales durante el sueño. Las sustancias alucinógenas, como el extracto del cactus San Pedro, y las hojas de coca, tan frecuentes en los contextos prehispánicos y usados por los curanderos peruanos, tienen también una gran importancia en los ritos chamánicos de Europa y Asia. En Puerto Eten (Elera) y en Tablada de Lurín, entre otros, se han encontrado enterramientos de individuos masculinos del Período Formativo con el típico ajuar de un chamán: espejos de antracita, caleros, astas de venado, evidencias de muti-

laciones intencionadas del cuerpo. La influencia de la percepción distorsionada de la realidad bajo el efecto de alucinógenos es indudable en el arte de este período (Burger y Burger, 2000; Cordy Collins, 1982).

También en las iconografías moche, lambayeque y nazca aparecen imágenes de personajes de ambos sexos, a veces ciegos, con posibles atributos chamánicos como la planta del cactus San Pedro, sonajas, collares de semillas amazónicas (*nectandra*). Algunos estudiosos han sugerido que se preparaban potajes alucinógenos con los caracoles de lomas (*Scutalus sp.* y *Botrix sp.*) que se nutren de la pulpa del cactus San Pedro (Bourget, 1991).

No obstante, en el arte moche existen también evidencias de otra clase de especialistas de culto. Éstos, a diferencia de los chamanes, no se sitúan al margen de la sociedad, sino que, por el contrario, representan a uno de los principales poderes del Estado. Los sacerdotes moche se visten de manera similar a la de las mujeres, con largas túnicas. Llevan también mantas sobre la cabeza o cruzadas en el pecho o en las caderas. Sus cabezas se adornan con una gran variedad de tocados de tipo turbante. Estos personajes realizan una serie de actividades típicas del papel de sacerdote: ofrecen la copa con el brebaje sacrificial, tocan instrumentos musicales, bailan, llevan objetos de culto en las procesiones, participan en la recolecta de caracoles de lomas y en el procesamiento de carne proveniente de animales cazados durante el chaco, realizan juegos adivinatorios, etcétera.

En algunas representaciones de línea fina de particular complejidad se observa que los sacerdotes se organizan en dos grupos que ocupan espacios diferentes y opuestos durante las ceremonias. Uno de estos grupos, que guarda una relación especial con las águilas pescadoras, parece predestinado para el culto de las deidades del mundo de arriba. El segundo grupo, relacionado con el búho y otros animales nocturnos, posee atributos chamánicos y posiblemente atiende a las deidades del subsuelo y del mar, entre otros a la única deidad femenina. No disponemos de evidencias suficientes para afirmar que esta organización se mantuvo en los tiempos lambayeque y chimú. Sin embargo, conocemos una serie de imágenes en cerámica y textiles que representan a oficiantes de diferentes ceremonias en la tierra firme y en el mar.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, R. (2000), *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru*, Texas: University of Texas Press.

Albornoz, C. de (1989), «Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y Haziendas», en E. Urbano y P. Duviols (eds.), *Fábulas y mitos de los incas*, Madrid: Historia 16, pp. 161-198.

Alva, W (1995), Sipán, Lima: Cervecería Backus y Johnston S.A.

Alva, W y Donnan, Chr. B. (1993), *Tumbas reales de Sipán. Royal Tombs of Sipan*, Los Angeles: Fowler Museum of Cultural History, University of California.

Alva, W. y Meneses de Alva, S. (1984), «Los murales de Ucupe en el valle de Zafia, norte del Perú»: *Beitrage zur Allgemeinen und Vergleichenden Archaeologie* (Bonn) 5, pp. 335-360.

Arriaga, P. J. de (1968), *Extirpación de la idolatría del Perú. Crónicas peruanas de interés indígena* [1621], ed. de F. Esteve Barba, Madrid, Atlas (BAE), pp. 191-277.

Ávila, F. de (1980), *Rites et traditions de Huarochiri. Texte quechua établi et traduit par G. Taylor* [1608?], Paris: D'Harmattan.

Benson, E. (2003), «Cambios de temas y motivos en la cerámica moche», en S. Uceda y E. Mujica (eds.), 2003, pp. 477-496.

Benson, E. y Cook, A. (2001), *Ritual sacrifice in Ancient Peru*, Austin: University of Texas Press.

Betanzos, J. de (1880), *Suma y narración de los incas* [1551], ed. de M. Jiménez de la Espada, Imprenta de Manuel G. Hernández [Ms 1551 a].

Betanzos, J. de (1880, 1987), *Suma y narración de los incas* [1551], transcripción, notas y prólogo de M. del C. Martín Rubio, Madrid: Atlas [Ms 1551b].

Betanzos, J. de (1996), *Narrative of the Incas* [1551], trad. y ed. de R. Hamilton y D. Buchanan, Austin: University of Texas Press [Ms 155 lb]. Bonavía, D. (1985), *Mural painting in ancient Peru*, Bloomilngton: Indiana University Press.

Bonavía, D. (1996), *Los camélidos sudamericanos: una introducción a su estudio*, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Bonavía, D. y Makowski, C. (1999), «Las pinturas murales de Pañamarca»: *Iconos. Revista Peruana de Conservación, Arte y Arqueología* (Lima) 2, pp. 24-31.

Bourget, St. (1991), «Structures magico-religieuses et idéologiques de l'iconographie Mochica IV», en *Groupe de Recherche sur l'Amérique Latine* (Québec: Universidad de Montreal) 22.

Bourget, St. (1994a), «El mar y la muerte en la iconografía mochica», en S. Uceda y E. Mujica (eds.), 2003, pp. 93-146.

Bourget, St. (2001), «Children and Ancestors; Ritual Practices at the Moche Site of Huaca de la Luna, North Coast of Peru», en E. Benson y A. Cook (eds.), *Ritual sacrifice in Ancient Peru*, Austin: University of Texas Press, pp. 93-118.

Burger, R. (1992), *Chavin and the origins of Andean Civilization*, London: Thames and Hudson.
Burger, R. (1994), «La organización dual en el ceremonial andino temprano: un repaso comparativo», en L. Millones e Y. Onuki (eds.), *El mundo ceremonial andino*, Lima: Horizonte, pp. 97-116.
Burger, R. y Salazar de Burger, L. (2000), «Los primeros templos en América», en K. Makowski (ed.), 2000, I, pp. 1-68.
Cabello Balboa, M. (1951), *Miscellanea Antartica. Una historia del Perú antiguo* [1586], Lima: Instituto de Etnología, UNMSM.
Calancha, A. de la (1974-81), *Crónica moralizada del Orden de Nuestro Padre San Agustín* [1638], 6 vols., Lima: Prado Pastor.
Campana, C. (1995), *Arte Chavín. Análisis estructural de formas e imágenes*, Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.
Campana, C. y Morales, R. (1997), *Historia de una divinidad mochica*, Lima: A&B Editores.
Cantos de Andrade, R. (1999), *El Señorío de Pachacamac: el informe de Rodrigo Cantos de Andrade* [1573], ed. de M. Rostworowski, apuntes biográficos por C. Gálvez Peña, versión paleográfica por L. Gutiérrez Arbulú, Lima: IEP/Fondo Editorial del Banco Central de Reserva.
Carmichael, P. (1992), «Interpreting Nasca iconography», en A. Sh. Goldsmith *et al.* (eds.), *Ancient Images. Ancient Thought: The Archaeology of Ideology*, Calgary: Department of Archaeology, University of Calgary, pp. 187-197.
Carmichael, P. (1994), «The life from death continuum in Nasca imagery»: *Anclean Past* 4, pp. 81-90,
Carrera, F. de la (1921), *La lengua yunga o mochica según el arte publicado en Lima en 1644 por el licenciado D. Fernando de la Carrera, Vicario del Pueblo de Re que [...] por el doctor Federico Villareral, decano de la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima* [1644], Lima: Imprenta Peruana de E. Z. Casanova.
Carrión Cachot, R. (1955), *El culto del agua en el antiguo Perú*, Lima: Tipografía Peruana.
Carrión Cachot, R. (1959), *La religión en el antiguo Perú*, Lima: Tipografía Peruana.
Castillo, L. J. (1994), *Personajes míticos, escenas y narraciones en la iconografía mochica*, Lima: PUCP.
Castillo, L. J. (1999), «Las tumbas sagradas de las sacerdotisas de San José de Moro», en *Perú, dioses, pueblos y tradiciones*, Catálogo para la exposición realizada en la Abbaye de Daoulas (Francia), 12 de mayo al 31 de octubre de 1999, pp. 40-55.
Castillo, L. J. (2000), «La ceremonia del sacrificio, batallas y muerte en el arte mochica», en *La ceremonia del sacrificio, batallas y muerte en el arte mochica*, Catálogo para la exposición del mismo nombre, Lima, Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, febrero-agosto de 2000.

Castillo, L. J. y Holmquist, U. (2000), «Mujeres y poder en la sociedad mochica tardía», en N. Henríquez (comp.), *El hechizo de las imágenes. Estatus social, género y enticidad en la historia peruana*, Lima: PUCP, pp. 13-34.
Chávez Mohr, K. L. (1988), «The significance of Chiripa in Lake Titicaca Basin developments»: *Expedition* 3/30, pp. 17-26.
Cieza de León, P de (1984), *Crónica del Perú. Primera parte* [1551], ed. de F. Peace, Lima: PUCP/Academia Nacional de Historia.
Cieza de León, P de (1985), *Crónica del Perú. Segunda parte* [1551], ed. de F. Cantú, Lima: PUCP/Academia Nacional de Historia.
Cieza de León, P. de (1987), *Crónica del Perú. Tercera parte* [1553], ed. de F. Cantú (ed.), Lima: PUCP/Academia Nacional de Historia.
Conrad, G. W y Demarest, A. A. (1984), *Religion and Empire: the Dynamies of Aztec and Inca Expansionism*, Cambridge: CUP.
Cornejo Guerrero, M. (1991), «Patrones funerarios y discusión cronológica en Lauri, valle de Chancay», en A. Krzanowski (ed.), *Estudios sobre la cultura Chancay*, Perú, Cracovia: Secesja, pp. 115-132.
Cook, A. (1994), *Wari y Tiwanaku: entre el estilo y la imagen*, Lima: PUCP.
Cook, A. (2000), «Los nobles ancestros de piedra: el lenguaje de la vestimenta y rango imperial entre las figurillas huaris», en L. Millones (ed.), *Wari: arte precolombino peruano*, Sevilla: Fundación El Monte, pp. 229-271.
Cook, A. (2001), «Las deidades huari y sus orígenes altiplánicos», en K. Makowski (comp.), 2001, II, pp. 39-65.
Cook Noble, D. (1981), *Demographic Collapse: Indian Peru*, 1520-1620, Cambridge: CUR
Cortez, V. (ed.) (1998), *Contemporaneidad del arte chancay*, Lima: Museo de Arte.
Cordy Collins, A. (1982), «Psychoactive Painted Peruvian Plants»: *Journal of Ethnobiology* 2/2, pp. 144-153.
Cordy Collins, A. (1983), «The dual divinity concept in Chavin art», en *Museum of Anthropology*, Greeleypp: University of North Colorado, pp. 47-72.
Cordy Collins, A. (1992), «Archaism or tradition? The decapitation theme in Cupisnique and Moche iconography»: *American Antiquity* (Menasha: Society for American Archaeology) 33, pp. 206-220.
Cornejo, M. (1991), «Patrones funerarios y discusión cronológica en Lauri, valle de Chancay» en A. Krzanowski (ed.), *Estudios sobre la cultura Chancay*, Cracovia: Universidad Jagelona, pp. 83-114.
Curatola, M. (1997), *Il Giardino d'oro del dio Sole. Dei, culti e messia delle Ande*, Napoli: Liguri.
Dávila Briceño, D. (1965), «Descripción y relación de la provincia de Yanyos» [1586], en *Relaciones geográficas de Indias*, Madrid: Atlas (BAE).
Demarest, A. A. (1981), *Viracocha, the Nature and Antiquity of the An-*

dean High God, Cambridge, Mass.: Monographs of the Peabody Museum.

Dillehay, T. D. (ed.) (1995), *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks.

Donnan, Chr. B. (1975), «The thematic approach to Moche iconography»: *Journal of Latin American Lore* (Los Angeles: University of California) 1/2, pp. 147-162.

Donnan, Chr. B. (1985), «Arte moche», en *Moche*, Lima: José Antonio de Lavalle editor/Banco de Crédito de Perú.

Donnan, Chr. B. (1990a), «An Assessment of the Validity of the Naylamp Dynasty», en M. Moseley y A. Corcly Collins (eds.), 1990.

Donnan, Chr. B. (1990b), «The Chotuna Frieze and the Chotuna-Dragón Connection», en M. Moseley y A. Cordy Collins (eds.), 1990. Donnan, Chr. B. (1995), «Moche funerary practice», en T. Dillehay (ed.), 1995, pp. 111-160.

Donnan, Chr. B. (2003), «Tumbas con entierros en miniatura: un nuevo tipo funerario moche», en S. Uceda y E. Mujica (eds.), 2003, pp. 43-78.

Donnan, Chr. B. y Castillo, L. J. (1994), «Excavaciones de tumbas de sacerdotisas moche en San José de Moro, Jequetepeque», en S. Uceda y E. Mujica (eds.), 2003, pp. 415-425.

Donnan, Chr. B. y Cock, G. A. (1986), *The Pacatnamu Papers* 1, Los Angeles: Museum of Cultural History, University of California.

Donnan, Chr. B. y McClelland, D. (1999), *Moche Fineline Painting, Its Evolution and Its Artists*, Los Angeles: Fowler Museum of Cultural History, University of California.

Dulanto, J. (2001), «Dioses de Pachacamac: el Ídolo y el templo», en K. Makowski (comp.), 2001, II, pp. 159-184.

Duviols, P. (1967), «Un inédit de Cristóbal de Albornoz: la 'Instrucción para Descubrir todas las Guacas del Piru y sus Camayos y Haciendas'»: *Journal de la Société des Américanistes* (Paris) 5611, pp. 7-39.

Duviols, P. (1971), *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*, Lima: IFEA.

Duviols, P. (1973), «Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad»: *Revista del Museo Nacional* (Lima) 39, pp. 153-191.

Duviols, P. (1976), «Punchao, ídolo mayor de Coricancha. Historia y tipología»: Antropología Andina 1-2, pp. 153-183.

Duviols, P. (1979), «Un symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace. La monolithe 'huanca' et sa fonction dans les Andes préhispaniques»: *L'Homme* (Paris) 19/2, pp. 7-31.

Duviols, P. (1983), «El Contra idolatriam de Luis de Teruel y una versión primeriza del mito de Pachacamac-Vichama»: *Revista Andina* 1/2, (Cuzco), pp. 385-392.

Duviols, P. (1986), *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo* XVI, Cuzco: CBC.

Duviols, P. (1993), «Estudio etnohistórico», en *Relación de antiguedades deste reyno del Perú de don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua*, Cuzco: IFEA y CBC.

Duviols, P. (2003), *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII, con documentos anexos*. Selección de textos y estudios históricos por P. Duviols; revisión paleográfica por L. Gutiérrez Arbulú y L. Andrade Ciudad; textos quechua traducidos, editados y anotados por C. Itier, Lima: IFEA/PUCE.

Duviols, P. (coord.) (1993), *Religions des Andes et langues indignes. Équateur - Pérou - Bolivie. Avant et aprés la conquéte espagnole*. Actes du Colloque III d'Études Andines, Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence.

Dwyer, E. B. y Powell Dwyer, J. (1975), «The Paracas cemeteries: Mortuary patterns in a peruvian south coastal tradition», en E. P. Benson (ed.), *Death and Afterlife in Pre-Columbian America*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks, pp. 145-161.

Eeckhout, E (1993), «Le Créateur et le Devin. Á propos de Pachacamac. Dieu Précolombien de la Cóte Centrale du Pérou»: *Revista Española de Antropología Americana* 23, pp. 135-152.

Eeckhout, P. (1999), *Pachacamac durant l'Intermédiaire récent. Étude d'un site monumental préhispanique de la CM-e centrale du Pérou*, Oxford: Hadrian Books.

Estenssoro, J. C. (2003), *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 153211750*, Lima: IFEA/PUCP.

Estete, M. de (1924), *Relación de la conquista del Perú*, en *Historia de los incas y conquista del Perú* [1533], Lima: Sanmartí y Co., pp. 3-56

Franco, R. y Miela, J. (2003), «Aproximaciones al calendario ceremonial Mochica en el complejo El Brujo, valle de Chicama», en S. Uceda y E. Mujica (eds.), 2003, pp. 383-425.

Franco Jordán, R. G., Gálvez Mora, C. A., Vásquez Sánchez, S. A. (2003), «Modelos, función y cronología de la huaca Cao Viejo, Complejo el Brujo», en S. Uceda y E. Mujica (eds.), 2003, II, pp. 125-177.

Frame, M. (2001), «Blood, Fertility and Transformation: Interwoven Themes in the Paracas Necropolis Embroderies», en E. Benson y A. Cook (eds.), 2001, pp. 55-92.

Garcilaso de la Vega, Inca (1991), *Comentarios reales de los Incas*, 2 vols., ed. de C. Araníbar, México: FCE.

Gisbert, T. (1993), «Pachacamac y los dioses del Collao», en P. Duviols (coord.), 1993, pp. 183-201.

Goldhausen, M. (2001), «Avances en el estudio de la iconografía Lima»: *Arqueológicas* (Lima: Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú) 25, pp. 223-263.

Golte, J. (1994), *Iconos y narraciones. La reconstrucción de una secuencia de imágenes moche*, Lima: IEP.

Golte, J. (1999), «Die Nasca-Ikonographie». Separata del catálogo de la

exposición Nasca-Geheimnisvolle Zeichen im Alten Peru. Museum Rietberg, Zürich.

Guaman Poma de Ayala, F. (1993), *El primer nueva coronica y buen gobierno*, 2 vols., ed. de F. Pease y J. Szemiñski, México: FCE.

Haeberli, G. (2001), «Tiempo y tradición en Arequipa, Perú, y el surgimiento de la cronología del tema de la Deidad Central»: *Boletín de Arqueología PUCP* (Lima), E 5, P. Kaulicke y W. H. Isbell (eds.), Huari y Tiwanaku: modelos vs. evidencias. Segunda parte.

Hocquenghem, A. M. (1977), «Les représentations de chamans dans Piconographie mochica»: *Ñawpa Pacha* (Berkeley: Institute of Andean Studies) 15, pp. 117-121.

Hocquenghem, A. M. (1978), «Les combats mochicas: Essai d'interpretation d'un matériel archéologique á Paide de l'iconologie, Petnohistoire et de l'ethnologie»: *Baessler Archiv NF* (Berlin) 26, pp. 125-157.

Hocquenghem, A. M. (1984), «Hanan y Hurin», en *Chantier Amerindia*, suplemento de *Amerindia* (Paris) 9.

Hocquenghem, A. M. (1987), *Iconografía mochica*, Lima: PUCP. Hocquenghem, A. M. y Lyon, P. J. (1980), «A class of anthropomorphic supernatural female in Moche iconography»: *Ñawpa Pacha* (Berkeley: Institute of Andean Studies) 18, pp. 27-50.

Holmquist, U. (1992), *El personaje mítico femenino de la iconografía mochica (ms.).* Memoria de Bachiller en Arqueología, Lima: PUCP.

Itier, C. (1992), «Discurso ritual prehispánico y manipulación misionera: la 'Oración de Manco Capac al Señor del cielo y de la tierra' de la Relación de Santa Cruz Pachacuti»: *Bulletin de l'Institut Franais d'Études Andines* 221/1, pp. 177-196.

Itier, C. (1993), «Quelques problémes de lecture d'une priére en quechua de la Relación de Cristóbal de Molina (1575): la premiére priére au Créateur», en Duviols (coord.), 1993, pp. 95-114.

Isbell, W. (1983), «Shared ideology and parallel political development: Huari and Tiwanaku», en D. H. Sandweiss (ed.), *Investigations of the Andean Past*, Ithaca: Latin American Studies Program, Cornell University, pp. 186-208.

Isbell, W. (1997), *Mummies and Mortuary Monuments: A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*, Austin: University of Texas.

Isbell, W. y Cook, A. (1987), «Ideological origin of an Andean conquest State»: *Archaeology* 40/4, pp. 26-33.

Kauffmann Doig, F. (1988), «El mito de Qoa y la divinidad universal andina», en M. S. Ziólkowski (ed.), *El culto estatal del Imperio inca*, Warszawa: Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Varsovia, pp. 1-34.

Kaulicke, P. (1995), «Arte y religión en Cerro Sechín», en S. Lerner (ed.), *Arqueología del Cerro Sechín II*, Lima: PUCP/Fundación Volkswagenwerk, pp. 185-221.

Kaulicke, P. (1997), *Contextos funerarios de Ancón: esbozo de una síntesis analítica*, Lima: PUCP.

Kaulicke, P. (2000), *Memoria y muerte en el Perú antiguo*, Lima: PUCP

Kolata, A. (ed.) (1996, 2003), *Tiwanaku and its hinterland: archaeology and paleoecology of an andean civilization I-II*, Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.

Larco Hoyle, R. (2001), *Los mochicas 1-II*, Lima: Museo Arqueológico Larco Herrera.

Lathrap, D. W. (1985), «jaws: The Control of Power in the Early Nuclear American Ceremonial Center», en Chr. B. Donnan (ed.), *Early Ceremonial Architecture in the Andes*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 241-268.

Lavallée, D. (1970), *Les Représentations Animales dans la Céramique Mochica*, Paris: Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme.

López de Gómara, F. (1965), *Historia general de las Indias* [15521, Barcelona: Iberia.

Lyon, P. J. (1978), «Female supernaturals in ancient Peru»: *Ñawpa Facha* 16, pp. 95-140.

MacCormack, S. (1990), *Children of the Sun and Reason of State. Myth, Ceremonies and Con flicts in Inca Peru*, College Park: University of Maryland.

Mackey, C. (1999), «Los dioses que perdieron los colmillos», en Makowski (ed.), 2001, II, pp. 111-158.

Mackey, C. y Vogel, M. (2003), «La Luna sobre los Andes: una revisión del animal lunar», en S. Uceda y E. Mujica (eds.), 2003, pp. 325-342.

Makowski, K. (1994a), «Las grandes culturas de la Costa norte», en M. Curatola y F. Silva-Santisteban (eds.), *Historia y cultura del Perú*, Lima: Universidad de Lima y Museo de la Nación, pp. 101-158 figs. 1-4.

Makowski, K. (1994b), «La figura del oficiante en la iconografía Mochica: ¿shamán o sacerdote?», en L. Millones y M. Lemlij (eds.), *En el nombre del Señor. Shamanes, demonios y curanderos del Norte del Perú*, Lima: Biblioteca Peruana de Psiconanálisis/SIDEA, pp. 52-101.

Makowski, K. (1994c), «Los señores de Loma Negra», en Vicús, Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 83-142.

Makowski, K. (1996a), «Los seres radiantes, el águila y el búho. La imagen de la divinidad en la cultura mochica. Siglos II-VIII d.C., Costa norte del Perú», en K. Makowski, I. Amaro y M. Hernández, *Imágenes y mitos. Ensayos sobre las artes figurativas en los Andes prehispánicos*, Lima: SIDEA/Australis.

Makowski, K. (1996b), «Dioses del templo de Chavín. Reflexiones sobre la iconografía religiosa», en *Estudios Latinoamericanos* (Varsovia: Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos), 7, pp. 9-60.

Makowski, K. (1997), «Dioses del templo de Chavín. Reflexiones sobre la iconografía religiosa», en R. Varón y J. Flores (eds.), *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*, Lima: IEP/Banco Central de Reserva del Perú, pp. 501-526.

Makowski, K. y J. Rucabado (2000), «Hombres y deidades en la iconografía recuay», en K. Makowski (comp.), *Los dioses del antiguo Perú*, vol. I, pp. 199-238, Lima: Banco de Crédito.
Makowski, K. (2000a), «Hombres y deidades en la iconografía recuay», en K. Makowski (comp.), 2000, I, pp. 199-238.
Makowski, K. (2000b), «Los seres sobrenaturales en la iconografía paracas y nazca», en K. Makowski (comp.), 2000, I, pp. 277-312. Makowski, K. (2000c), «Las divinidades en la iconografía mochica», en K. Makowski (comp.), 2000, I, pp. 137-178.
Makowski, K. (2001a), «El Pantéon Tiahuanaco y las deidades de báculos», en K. Makowski (comp.), 2001, II, pp. 67-104.
Makowski, K. (2001b), «Ritual y narración en la iconografía Mochica»: *Arqueológicas* (Lima: Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú) E 25, pp. 175-205.
Makowski, K. (2002), «Power and social ranking at the end of the Formative Period: the Lower Lurin Valley cemeteries», en H. Silverman (ed.), *Andean Archaeology I*, New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, pp. 89-120.
Makowski, K. (2003), «La deidad suprema en la iconografía mochica: ¿cómo definirla?», en S. Uceda y E. Mujica (eds.), 2003, I.
Makowski, K. (comp.) (2000), *Los dioses del antiguo Perú I*, Lima: Banco de Crédito.
Makowski, K. (comp.) (2001), *Los dioses del antiguo Perú II*, Lima: Banco de Crédito.
—, ms 1. «Narración en la iconografía mochica (1989)». Materiales del Seminario de Iconografía Andina, Lima: PUCP.
Mariscotti de G5rlitz, A. M. (1978), *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*, Berlín: Gebrüyter Mann.
Menzel, D. (1964), «Style and Time in the Middle Horizon»: *Ñawpa Pacha* (Berkeley) 2, pp. 1-106.
Millaire, J. F. (2002), *Moche burial patterns: an investigation into prehispanic social structure*, Oxford: Archaeopress.
Molina, El Cuzqueño, C. de (1989), «Relación de las fábulas i ritos de los ingas» [1575], en E. Urbano y P. Duviols (eds.), *Fábulas y mitos de los incas*, Madrid: Historia 16, pp. 47-134.
Moore, J. D. (1995), «The Archaeology of Dual Organization in Andean South America: A Theoretical Review and a Case Study»: *Latin American Antiquity* 6/2, pp. 165-181.
Moore, J. D. (1996), *Architecture & Power in the Ancient Andes. The Archaeology of Public Buildings*, Cambridge: CUP.
Morales, R. (2003), «Iconografía litúrgica y contexto arquitectónico en la Huaca de la Luna, valle de Moche», en S. Uceda y E. Mujica (eds.), 2003, I, pp. 425-476.
Morales, G. R., Asmat, V M. y Fernández, L. A. (2000), «Atuendo litúrgico moche en la Huaca de la Luna: Conservación y aporte para su

interpretación», en *Informe técnico 1999 del Proyecto Arqueológico Huaca de la Luna*, Universidad Nacional de Trujillo.
Morgan, A. (1988), «The Master or Mother of Fishes: an interpretation of Nasca potery figurines and their symbolism», en N. J. Saunders y O. de Montmollin (eds.), *Recent Studies in Precolombian Archaeology*, Oxford; Archaeopress, pp. 327-361.
Moseley, M. y Cordy Collins, A. (eds.) (1990), *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
Moseley, M. E. y Day, K. C. (eds.), (1982), *Chanchan: Andean Desert City*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
Onuki, Y. (ed.) (1995), *Kuntur Wasi y Cerro Blanco. Dos sitios del Formativo en el Norte del Perú*, Hokusen-Sha.
Orefici, G. (1993), *Nasca: arte e societá del popolo dei geoglifi*, Milano: Jaca Books.
Pärssinen, M. (2003), *Tahuantinsuyu. El estado Inca y su organización política*, Lima: IFEA/PUCP.
Paul, A. (1990), *Paracas Ritual Attire: Symbols of Authority in Ancient Peru*, Norman: University of Oklahoma Press.
Paul, A. (1991), «Paracas Necropolis Bundle 89», en *Paracas: Art and Architecture. Object and Context in South Coastal Peru*, Iowa: University of Iowa Press.
Pease, F. (1967-68), «Religión andina en Francisco de Ávila»: *Revista del Museo Nacional* (Lima) 35, pp. 62-76.
Pease, F. (1973), *El Dios creador andino*, Lima: Mosca Azul.
Pease, F. (1973, 1995), *Las crónicas y los Andes*, Lima: Instituto Riva Agüero/PUCP/FCE.
Pease, F. (1998), «Garcilaso's Historical Approach to the Incas», en J. Anadón (ed.), *Garcilaso de la Vega an American Humanist. A Tribute o José Durand*, Indiana: University of Notre Dame, pp. 32-45.
Peters, A. (1991), «Ecology and Society in Embroidered Images from the Paracas Necropolis», en A. Paul (ed.), *Paracas: Art and Architecture. Object and Con text in South Coastal Peru*, Iowa: University of Iowa Press.
Pizarro, H. (1872), «A Letter of Hernando Pizarro to the Royal Audience of Santo Domingo, November 1533» [1533], en C. R. Markham (ed.), *Reports on the Discovery of Peru III*, London: Hayklut Society, pp. 111-127.
Pizarro, P. (1978), *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* [1571], Lima: PUCP.
Platt, T. (1976), «Espejos y maíz», en E. Mayer y R. Bolton (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*, Lima: PUCP, pp. 139-182.
Polo de Ondegardo, J. (1916), *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas (I)*, ed. de H. H. Urteaga y C. A. Romero, Lima: Imprenta Sanmartí y Cía.
Polo de Ondegardo, J. (1917), *Informaciones acerca de la religión y go-*

bierno de los incas (II), ed. de H. H. Urteaga y C. A. Romero, Lima: Imprenta Sanmartí y Cía.

Quilter, J. (1997), «The narrative approach to Moche iconography»: *Latin American Antiquity* 8/2, pp. 113-133.

Ramírez, S. E. (1996), *The World Upside Down: Cross Cultural Contact and Con flict in Sixteenth-Century Peru*, Stanford: Stanford University Press.

Rex González, A. (1974), *Arte, estructura, arqueología*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Rivera, M. A. (1995), «The preceramic Chinchorro Mummy Complex of Northern Chile: Context, Style and Purpose», en T. D. Dillehay (ed.), 1995, pp. 43-78.

Rostworowski, M. (1977), *Etnia y sociedad. Ensayos sobre la Costa central preshispánica*, Lima: IEP.

Rostworowski, M. (1983), *Estructuras andinas del poder*, Lima: TER.

Rostworowski, M. (1989), *Costa peruana prehispánica*, Lima: IEP.

Rostworowski, M. (1991), «Algunos mitos referentes al Dios Pachacamac. El Umbral de los Dioses», en L. Millones y M. Lemlij (eds.), *En el nombre del Señor. Shamanes, demonios y curanderos del Norte del Perú*, Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis/SIDEA, pp. 47-67.

Rostworowski, M. (1992), *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*, Lima: IEP.

Rostworowski, M. (1993), «Origen religioso de los dibujos y rayas de Nasca»: *Journal de la Société des Américanistes* 79, pp. 189-201.

Rostworowski, M. (1999), *El Señorío de Pachacamac: el informe de Rodrigo Cantos de Andrade de 1573*, introducción y edición, Lima: IEP/Banco Central de Reserva.

Rostworowski, M. (2001), «La religiosidad andina», en K. Makowski (comp.), 2001, II, pp. 185-221.

Rowe, J. H. (1960), «The origin of Creator Worship among the Incas», en S. Diamond (ed.), *Culture and History*, New York: Columbia University Press, pp. 408-429.

Rowe, J. H. (1962), *Chavín art: an inquiry into its form and meaning*, New York, The Museum of Primitive Art; reed. revisada: *Peruvian Archaeology. Selected Readings*, ed. de J. H. Rowe y D. Menzel, Palo Alto: Peek, 1967, pp. 72-103.

Rowe, J. H. (1995), «Behavior and Belief in Ancient Peruvian Mortuary Practice», en T. D. Dillehay (ed.), 1995, pp. 27-42.

Rubiños y Andrade, J. M. de (1936 [1782]), «Succesión cronológica o serie historial de los curas de Mórrope y Pácora en la Provincia de Lambayeque del Obispado de Trujillo del Perú» [1782]: *Revista Histórica* 10/3, pp. 289-363.

Salazar de Burger, L. y Burger, R. (1983), «La araña en la iconografía del Horizonte Temprano de la Costa Norte del Perú»: *Beitrage zur Ailgemeinen und Vergleichenden Archdologie* 4, Bonn: Allgemeine und

Vergleichende Archáologie des Deutschen Archáologischen Institut, pp. 215-253.

Salomon, F. L. (1995), «The Beautiful Grandparents: Andean Ancestor Shrines and Mortuary Rituals as Seen Through Colonial Records», en T. D. Dillehay (ed.), 1995, pp. 315-354.

Salomon, F. L. (1999), «Testimonies: the Making and Reading of Native South American Historical Sources», en F. L. Salomon y St. Schwartz (eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, Cambridge: CUP, pp. 19-38.

Salomon, F. y Urioste, J. (eds.), (1991), *The Haurochiri Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion (Often Attributed to Francisco de Ávila)*, Austin: University of Texas Press.

Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygyua, J. de (1993), *Relación de antiguedades [sic] deste reyno del Perú*, ed. de P. Duviols y C. Itier, Lima/ Cuzco, IFEA/CBC.

Santillán, H. de (1927), *Relación de origen, descendencia política y origen de los inca* [1563], ed. de H. H. Urteaga y C. A. Romero, Lima.

Sarmiento de Gamboa, P. (1943), *Historia indica (Historia de los incas)* [1572], ed. de Á. Rosenblat, Buenos Aires: Emecé, 20.' ed.

Shady Solis, R. (2003), *La ciudad sagrada de Caral-Supe: los orígenes de la civilización andina y la formación del Estado prístino en el antiguo Perú*, Lima: Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe.

Shimada, I. (1990), «Cultural Continuities and Discontinuities on the Northern North Coast of Peru», en M. Moseley y A. Cordy Collins (eds.), 1990, pp. 297-392.

Shimada, I. (1991), «Pachacamac Archaeology: Retrospect and Prospect», en *Pachacamac: A Reprint of the 1983 by Max Uhle*, XV-LXVI, ed. de I. Shimada, Philadelphia: University of Pennsylvania.

Shimada, I. (1995), *Cultura Sicán. Dios, riqueza y poder en la Costa norte del Perú*, Lima: EDUBANCO.

Silverman, H. (2000), «Nasca; geografía sagrada, ancestros y agua», en K. Makowski (comp.) (2000), I, pp. 239-276.

Silverman, H. y Proulx, D. A. (2002), *The Nasca*, Massachusetts/Oxford: Blackwell.

Stone, R. R. (1983), «Posible uses, roles and meanings of Chavin-style painted textiles of south coast Peru», en D. H. Sandweiss (ed.), *Investigations of the Andean Past*, Ithaca: Cornell University, pp. 51-74.

Szemiriski, J. (1987), *Un kuraca, un dios y una historia: «Relación de antigüedades de este reyno del Pirú» por don Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salca Maygua*, Jujuy: Instituto de Ciencias Antropológicas.

Taylor, G. (1974-1976), «Camay, camac, et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri»: *Journal de la Société des Américanistes* LXIII, pp. 231-244.

Taylor, G. (1987), *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*, Lima: IEP/Instituto Francés de Estudios Andinos.

Tello, J. C. (1923), «Wira Kocha»: *Inca* (Lima) 1/1, pp. 93-320 y 113, pp. 583-606.
Tello, J. C. (1927), *Antiguo Perú. Primera época*, Lima: Comisión Organizadora del II Congreso Sudamericano de Turismo.
Tello, J. C. y Mejía Xesspe, T. (1979), *Paracas II. Cavernas y Necrópolis*, Lima: Archivo Julio C. Tello/Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Institute of Andean Research.
Uceda, S. (1997), «El poder y la muerte en la sociedad moche», en S. Uceda, E. Mujica y R. Morales (eds.), *Investigaciones en la Huaca de la Luna 1995*, Trujillo: Universidad Nacional de La Libertad, pp. 177-188.
Uceda, S. (1999), «Esculturas en miniatura y una maqueta en madera: el culto a los muertos y a los ancestros en la época Chimu»: *Beitrdge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archdologie* (Bonn) 19, pp. 259-311.
Uceda, S. (2000), «El templo mochica: rituales y ceremonias», en K. Makowski (comp.), I, 2000, pp. 91-101.
Uceda, S. y Mujica, E. (eds.), *Moche: hacia el final del milenio. Actas del II Coloquio sobre la cultura moche*, 2 vols., Lima/Trujillo, Universidad Nacional de Trujillo/PUCP.
Uhle, M. (1903), *Pachacamac. Report of the William Pepper, M. D., LL. D., Peruvian Expedition of 1896*, Philadelphia: University of Pensylvania Press.
Urbanczyk, E (ed.), (1997), *Early Christianity in Central and East Europe*, Warszawa: Polish Academy of Sciences.
Urbano, E. (1981), *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*, Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
Urton, G. (1981), *At the Crossroad of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology*, Austin: University of Texas Press.
Urton, G. (1996), «The Body of Meaning in Chavin Art»: *Anthropology and Aesthetics* 29-30, pp. 237-255.
Valcárcel, L. E. (1932), «El gato de agua. Sus representaciones en Pukara y Naska»: *Revista del Museo Nacional* (Lima) 1/2, pp. 3-27. Valcárcel, L. E. (1959), «Símbolos mágico-religiosos en la cultura andina»: *Revista del Museo Nacional* (Lima) 28, pp. 3-18.
Verano, J. (1995), «Where do they rest? The treatment of human offering and trophies in ancient Peru», en T. D. Dillehay (ed.), 1995, pp. 189-228.
Villar Córdova, P. E. (1933), «Folklore de la provincia de Canta (en el departamento de Lima): El Mito de Wakon y de los Willkas' referente al Culto Indígena de la Cordillera de la Viuda»: *Revista del Museo Nacional* (Lima) 2/3, pp. 161-179.
Wallace, D. T. (1992), «Lathrap's dual caymans revisited or Gifts of Don Lathrap: some thoughts on the Chavín feathered cayman goddesses», en E. C. Engwall, M. van der Guchte y A. Zighelboim (eds.), *Gift to the Cayman: Essays in Honor of Donald W. Lathrap: Journal of*

the Steward Anthropological Society (University of Illinois at Urbana-Champaign) 20/1-2, pp. 55-77.

Yacovleff, E. (1932), «La deidad primitiva de los Nasca»: *Revista del Museo Nacional* (Lima) 2/1, pp. 49-66.

Yacovleff, E. y Muelle, J. C. (1934), «Un fardo funerario de Paracas»: *Revista del Museo Nacional* (Lima), 3/3, pp. 243-253.

Ziólkowski, M. S. (1997), *La guerra de los wawqi. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inca, siglos* XV-XVI, Quito: Biblioteca Abyal-Yala,

Ziólkowski, M. S. y Sadowski, R. M. (eds.) (1989), *Time and calendars the Inca Empire*, Oxford: BAR International Series.

Zuidema, R. T. (1972), «Artstryck», en *Meaning in Nazca*, Goteborgs Etnografiska Museum, pp. 35-54.

Zuidema, R. T. (1986), *La civilization inca au Cuzco*, Paris: FUF; trad. ingl.: *Inca civilization in Cuzco*, Austin: University of Texas Press.

Zuidema, R. T. (1989), «El significado en el arte nasca», en *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*, Lima: Asociación para el Fomento de las Ciencias Sociales.

Zuidema, R. T. y De Bock, E. (1990), «Cohérence mathématique de l'art andin. Vers un modéle global pour l'analyse de l'iconographie andine», en S. Purin (ed.), *Inca-Pérou. 3000 ans d'histoire*, Bruxelles: Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Inschoot nitgevers.

Zuidema, R. T. y Urton, G. (1976), «La constelación de la Llama en los Andes peruanos»: *Allpanchis Phuturinqa* (Cuzco, Instituto de Pastoral Andina) 9, pp. 58-119.

LA RELIGIÓN INCA

R. Tom Zuidema

El término «inca» es susceptible de diferentes acepciones atendiendo a criterios sociales y religiosos. «Incas», en el sentido más estricto de la palabra, fueron los reyes descendientes de Manco Cápac, el ancestro mítico que, acompañado de sus hermanos y de otras gentes, salió de una cueva y les condujo al valle del Cuzco, su futura capital en el sur del Perú actual. Pero «incas» fueron también sus descendientes. Generaciones más tarde, Pachacuti Inca, un príncipe sin derecho al trono, se hizo con el poder y mediante un nuevo sistema administrativo inició la conquista de un Imperio que a la llegada española se expandía a lo largo de los Andes hasta los países actuales de Colombia, Argentina y Chile. El nombre «inca», en su sentido más extenso, identifica también este Imperio, integrado por pueblos con distintas formas políticas, lenguas y tradiciones. No obstante, sus antepasados habían mantenido una estrecha relación durante miles de arios dentro de un ámbito que nosotros llamamos «civilización andina». Al presentar el sistema religioso inca no trataré de hacerlo con la ayuda de otras «religiones» andinas. Todavía no podemos presentar claramente sus similitudes y discrepancias. Pero lo cierto es que había pueblos en los valles aledaños al Cuzco, en su valle y en la misma capital, que obtuvieron mayores o menores derechos a identificarse con los incas a través de antiguas relaciones administrativas, rituales, históricas y de parentesco. Las crónicas españolas nos permiten reconocer con bastante base empírica el sistema administrativo formal en el que se integraban estas relaciones. El mismo sistema organizaba

también la religión: el culto a los dioses, los ritos en su orden calendárico, las ideas sobre el pasado y los mitos.

I. BASE INTELECTUAL DEL SISTEMA RELIGIOSO INCA

Antes de entrar en detalles sobre estos temas tendré que dedicar unas palabras a dos ideas centrales que motivaban esta religión. El culto al rey como «hijo del dios Sol» se elaboró sobre la base de una atención precisa de los movimientos del astro. Asimismo, tenía un valor religioso la memoria que el rey y sus súbditos habían construido de su propio pasado a lo largo de sus experiencias políticas. La memoria inca oficial fue construida con ayuda de la idea de que un grupo social de rango inferior en la organización del Cuzco había tenido origen en un tiempo más remoto que un grupo de rango superior. Así, los grupos se asociaron también a distintas generaciones de la dinastía real[1]. Los españoles aceptaron esta memoria como «historia inca» pero fueron conscientes de que constituía una parte de la religión estatal, por lo que incluyeron en su relato histórico el repertorio de las distintas obligaciones rituales de los súbditos respecto a su rey. En consecuencia, la posición de cada grupo quedaba justificada mediante ritos, mitos y leyendas, y mediante la asociación a una divinidad distinta. La memoria de la dinastía real constituye también una referencia a la jerarquía social y religiosa en su capital.

No es éste el lugar para discutir los problemas técnicos y teóricos de tal uso del pasado, tan ajeno a la experiencia europea. Permítaseme, por eso, presentar un cuadro esquemático de ello. Cuzco estaba dividido en dos partes: *Hanan*, de arriba y de rango mayor, y *Hurin*, de abajo y de rango menor. A *Hurin* habían pertenecido cinco reyes (1-5), y otros cinco (6-10) a *Hanan*. La relación entre las dos dinastías estaba pensada tanto en términos de *Hurin* anterior a *Hanan* como de *Hurin* coetáneo e inferior a *Hanan*. Estas diez generaciones, o cinco divididas en dos mitades, representaron otras tantas posiciones en la jerarquía social-religiosa y, en general, en el espacio del valle del Cuzco.

1. Un documento español menciona las edades de los últimos tres reyes inca a base de su registro en un quipu de cuerdas anudadas. Pero ya para el primero de ellos reclama una edad inverosímil de 100 años, extendida por dos cronistas a 120 y 125 años, respectivamente (Levillier, 1940).

Merece la pena añadir unas palabras sobre el área geográfica de primer interés para la religión cuzqueña y la historia de los últimos reyes inca. Cuzco se encuentra en la cabecera de un valle cuyo río Huatanay desemboca, a una distancia aérea de 30 kilómetros, al este, en el gran río Villcanota. El culto inca y sus ritos del cultivo del maíz se concentraron sobre la parte del «Valle Sagrado» desde su comienzo, donde estuvo el adoratorio dedicado al Sol también llamado Villcanota (La Raya, 150 kilómetros al sudeste del Cuzco), pasando por la ciudad a unos 20 kilómetros al norte, hasta la ciudad inca de Ollantaytambo (40 kilómetros al noroeste). Desde allí, el río desciende hacia tierras tropicales. Los dos últimos reyes de *Hanan* Cuzco (9 y 10) lograron la conquista de casi todo el reino. El siguiente rey (11) se presenta más bien como emperador de varios reinos antiguos y ya no como parte de la organización del Cuzco y su valle. Su muerte coincidió con el desenlace final del Imperio. En la guerra civil desencadenada entre sus hijos, Atahuallpa venció a Huáscar (12), pero fue vencido, en 1532, por los españoles en Cajamarca, ciudad norteña del Perú. Un ario después, cuando los españoles entraron en el Cuzco, ya habían muerto muchos de sus antiguos administradores y reinaba una gran desorganización política y religiosa. En 1551, dieciocho arios más tarde, Juan de Betanzos escribió la primera crónica de lo que había sido el Cuzco antiguo, redactada ya sobre la base de memorias lejanas de los últimos sobrevivientes.

II. ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE LA RELIGIÓN

Clave para analizar el sistema religioso cuzqueño son las observaciones hechas por Polo de Ondegardo (1981 [1585]: 461) en 1560, que, a su vez, permiten reunir otras descripciones suyas —y de Cobo (1956 [1653]), que utilizó fielmente papeles de Polo ahora perdidos— y de cronistas que escribieron por los mismos arios o poco después. Polo se expresa en estos términos:

> Usaron los indios nombrar ciertas estatuas o piedras en su nombre para que en vida y en muerte se les hiciesen la misma veneración que a ellos. Y cada *ayllu* o linaje tenía sus ídolos o estatuas de sus Incas. Las cuales llevaban a la guerra y sacaban en procesión para alcanzar agua y buenos temporales, y les hacían diversas fiestas y sacrificios. De estos ídolos hubo gran suma en el Cuzco y en su comarca.

Habla Polo del culto estatal, de ritos, de fiestas y sacrificios por la agricultura —por ejemplo, de la procesión para conseguir agua— y por la guerra, probablemente en los meses en los que no había cultivo. Polo y Cobo se refieren al papel que desempeña el culto en el espacio y en el tiempo. Seleccionan de la «gran suma» de ídolos «en el Cuzco y en su comarca» 328 *Huacas* que, vistas y contadas según 41 direcciones (*ceques*) desde el templo del Sol Coricancha, marcaron el ciclo anual de celebraciones. El mismo templo del Sol disponía de dos observatorios solares; otros observatorios se hallaban en puntos registrados dentro del sistema de ceques. Polo y Cobo eran muy conscientes de la separación entre sí de los aparatos calendáricos y astronómicos, y, consiguientemente, de la complementariedad de sus funciones cosmológicas. Esto mismo resalta en lo que quizá fue la más lograda expresión del uso espacio-temporal del valle en la religión inca: el grandioso sistema de movimientos rituales, desde o hacia Coricancha u otros puntos del valle, como procesiones, carreras competitivas o peregrinaciones, cada una ejecutada por gente de clase social distinta.

Cada uno de los «ídolos o estatuas» estaba asociado a un dios particular, aunque Polo todavía no distingue más que su jerarquía. Habla primero de cinco estatuas o piedras de «los incas de *Hanan* Cuzco», la «principal parcialidad», y después de cinco estatuas de *Urin* Cuzco, la otra mitad[2]. Inca Roca (6[3]) es la «cabeza» de *Hanan*, pero este término no se refiere al mayor rango sino al menor. Cuando Polo dice que los otros Incas «por su orden le sucedieron» tiene presente también una procesión con sucesión ascendente desde su arranque, como era costumbre indígena en tiempo colonial. A continuación concluye con una referencia a Manco Cápac «que después del diluvio dicen haber sido progenitor y padre de las gentes [...] y dicen haberse convertido en piedra». Polo habla de piedras veneradas y alude a los *ayllus* (grupo de gente que adora una *Huaca* con función ancestral) y a mitos y ritos, sin entrar en detalles. Dado que otros cronistas añadieron aspectos nuevos a este conjunto, vale la pena revisar sus contribuciones para, después, reflexionar sobre su valor en el tiempo inca.

2. En realidad, Polo habla de siete estatuas en *Hanan*. Aunque para los fines del argumento actual podemos dejar de considerar las dos últimas estatuas.

3. El número entre paréntesis después del nombre de un rey o su *panaca* remite a su posición dinástica.

1. *Las diez* panacas*: sus dioses y sus estatuas*

Juan de Betanzos (1987 [1551]) y Bartolomé de Las Casas (1958 [*ca.* 1560]) informan sobre el modelo de gobernación que Pachacuti Inca (9) instaló[4]. Betanzos describe diez señoríos al servicio del Cuzco, que incluían alianzas matrimoniales, que conectaban a cada uno con un territorio (*chapa*) dentro del valle. Las Casas menciona una jerarquía de parientes reales como administradores de estos territorios. Cronistas posteriores daban al conjunto de cada uno, con su familia y territorio, el nombre de *panaca*. Fueron los diez *ayllus* mencionados por Polo.

Dos cronistas, Cobo y Sarmiento, informan sobre el culto estatal de las deidades inca por medio de este conjunto de diez *panacas*. Evitando cualquier comparación con una armazón teológica de interés europeo, no obstante obtenemos un instrumento de comprobable control indígena. La información es cercana a la de Polo y Cristóbal de Molina (1989) y sospecho que toda provenga de una fuente común. Cobo se refiere a la noche de luna llena después del solsticio de verano en diciembre, cuando se consideraba que el sol era más brillante y se situaba en su camino más alto del cielo. Cada una de las cinco *panacas*, tanto de *Hanan* como de *Hurin*, ofrecía entonces a su propio dios un traje nuevo de ropa fina: la primera *panaca*, al Sol, la segunda, a la Luna, la tercera, al Trueno, la cuarta, a Viracocha y la quinta, a la Tierra.

Sarmiento de Gamboa (1943 [1572]: cap. 31) describe un culto similar cuando informa sobre la consagración por parte de Pachacuti Inca (9) del nuevo templo del Sol (Coricancha). Probablemente fue por el mismo tiempo del año que el rito descrito por Cobo, pues Sarmiento define el suyo como el comienzo de un *Purucaya* de cuatro meses, ritos mediante los que normalmente se celebraban los funerales de un rey recién muerto, a partir del solsticio de diciembre. Pachacuti instaló al «ídolo» o «bulto» del Sol en el lugar central del templo. Además, «hizo dos ídolos de oro. Y al uno llamó Viracocha Pachayachachi, que representase su Criador que ellos dicen, y púsole a la diestra del ídolo del Sol. Y al otro llamó Chuqui illa, que representase el Relámpago, y púsole a la siniestra del bulto del Sol, al cual ídolo veneraban todos». También hizo poner en el templo los «cuerpos [las momias] de los siete

4. Las Casas probablemente recibió su información de Domingo de Santo Tomás (1951), que investigó en el Cuzco por el mismo tiempo que Betanzos.

ingas pasados desde Mango Capac (1) hasta Yaguar Guacac Inga (7)», o sea, los que, según él, iban a ser los reyes anteriores a su padre, aderezándolos con todos los ornatos propios de su rango.

Sarmiento se limita a proporcionar un ejemplo del extenso culto que se celebraba en el templo. Informa de cómo Pachacuti puso el ídolo de Chuqui illa, del Relámpago, a la izquierda del bulto del Sol. Y continúa su relato:

> El rey [Pachacuti Inca] lo tomó por ídolo *guau qui* [hermano] porque decía que se habían topado y hablado en un despoblado y que le había dado una culebra con dos cabezas para que trajese siempre consigo. A estos [tres dioses] dotó de renta tierras, ganados y servicios, especialmente de unas mujeres que vivían en la mesma Casa del Sol a manera de monjas. Las cuales todas entraban doncellas, pocas quedaban que no parían del inga [...] y por esto tuvo tantos hijos como dél se dice.

Es significativo que Sarmiento no hable más del culto central al Sol, y se detenga en el culto secundario encargado a la misma *panaca* de Pachacuti. Tenía razón al asegurar que las *acllas*, vírgenes «escogidas», tomaban parte en el culto. Pero mientras otros cronistas resaltan igualmente que Pachacuti tuvo muchas mujeres secundarias, lo que implicó para sus muchos hijos un rango inferior a la nobleza alta, sólo Sarmiento insinúa que se trataba de *acllas*.

Sarmiento habla del *huauque*, el objeto ceremonial utilizado por cada rey para presentarse a sus súbditos. Se trata de las estatuas o piedras a las que se refería Polo. El *huauque* de Pachacuti Inca habría sido en forma de serpiente de dos cabezas: símbolo del arco iris como una de las manifestaciones del dios del Trueno. Pero Molina (1989: 67) se refiere al mismo ídolo como en «forma de persona, aunque no le veían el rostro».

2. *La tríada de los dioses Sol, Trueno y Viracocha*

Sarmiento se refiere a dos maneras inca de aproximarse a lo divino. Una es la representación de una autoridad divina o humana con dos concomitantes. Hay varios ejemplos de testimonios oculares de españoles o sus informantes, y de representaciones prehispánicas que atestiguan la autenticidad del concepto, no obstante la sospecha española de tratarse de imitaciones de la Trinidad cristiana (Avendaño, 1649). El ejemplo aportado se refiere a los dioses Sol, Trueno y Viracocha. Los españoles llamaron a Viraco-

cha el «Creador» andino. No obstante, lo más importante es que podemos fiarnos de la jerarquía descrita, ya que, como veremos, guarda correspondencia con la información disponible sobre la organización política del Cuzco. El décimo rey Túpac Yupanqui fue asociado con la *panaca* Capac *ayllu* (*ayllu* real) de nobles inca que celebró el culto al Sol en Capac *raymi* (mes real). Este primer mes del año inca terminaba con el solsticio de diciembre. El noveno rey, Pachacuti Inca, al que se refieren las crónicas aludiendo a sus muchos hijos tenidos con mujeres no incas, fue asociado con la segunda *panaca* de *Hanan* Cuzco, Hatun *ayllu* (*ayllu* grande), dedicado al culto en el segundo mes. Viracocha Inca, padre de Pachacuti Inca, «tomó por padrino de su caballería a [al dios] Ticci Viracocha» (Sarmiento, 1943 [1572]: cap. 24). Su *panaca* Sucsu se formó con los sacerdotes al servicio del culto a los distintos dioses y estuvo en tercera posición jerárquica (aunque a cargo del cuarto mes). Aquí, Sarmiento recogió fielmente la jerarquía social y divina inca, sin caer en la cuenta de que en otra parte *(ibid.*: cap. 28) presentó al dios Viracocha como más poderoso que el Sol[5].

III. RELIGIÓN E «HISTORIA» INCA

De acuerdo con el informe de Sarmiento y otros cronistas —con una excepción, como vamos a ver—, la segunda manera de aproximarse los incas a lo divino era por medio de su historia dinástica. Disponemos de muy escasas descripciones tempranas y fidedignas de las imágenes materiales de sus dioses, y en lo que se refiere a los mitos sobre éstos sólo nos han llegado unos fragmentos. El contraste es sorprendente si lo comparamos con la información disponible, por ejemplo, sobre la región de Huarochirí en el Perú central (Taylor, 1999 [*ca.* 1609]). En este caso, los complejos mitos de Cuniraya Viracocha, dios «Creador», y de Pariacaca, nevado y dios del Trueno, son perfectamente comparables con los grandes mitos

5. Otros cronistas se harán también conscientes más tarde del dilema para un cristiano de la relativa importancia entre Creador y Sol. Cobo relata que el rey Viracocha Inca intentó «alterar las cosas de la religión, mandando que el dios Viracocha fuese preferido al sol y a los demás dioses». Aparentemente por esta razón también Cobo cambia este rey en fundador heroico del nuevo Imperio en lugar de su hijo. Murúa explica el dilema aplicándole (o inventándole) un cuento filosófico. El sol no habría podido ser todopoderoso, pues una nube cualquiera lo obscurecería (Zuidema, 1995 [1964]).

de la Amazonía sin influencia europea. Por ejemplo, el mito sobre las aventuras terrestres de Pachacamac y el Sol es comparable con los mitos amazónicos que cuentan las aventuras terrestres del Sol y de la Luna (Calancha, 1974-1981 [1639]). Del Cuzco disponemos solamente del relato de cómo Pachacuti Inca tiene una «visión» del Sol en forma de hombre con ornato similar a la de ciertos actores nobles en Capac *raymi*, que se cubrían con la cabeza, la piel y la cola de un puma (Zuidema, 1989). Del dios del Trueno no tenemos ningún mito, ni tampoco de nevados o de las «estrellas de la mañana o de la tarde» (Venus) asociados con él, aunque este tipo de mito es muy frecuente en muchas partes de los Andes. Viracocha parece ofrecer una excepción. Varios cronistas proporcionan su versión del mito de cómo el dios en Titicaca crea al Sol, a la Luna y a los antepasados de los incas y de otros pueblos; cómo viaja por todo el país hasta la Costa en el Ecuador actual (sin entrar, parece, al Cuzco); y cómo desaparece sobre el mar en el horizonte (Urbano, 1981). Aparte de ser reflejo de la mentalidad inca imperial, es fácil sospechar que los españoles introdujeran modificaciones literarias e ideológicas. Sin embargo, se dispone de mayor control en lo que se refiere a su origen prehispánico sobre un episodio que ocurrió no lejos del Cuzco, y que comentaré después. Finalmente, de los otros dos dioses que menciona Cobo, la Luna y la Tierra, carecemos de cualquier descripción. Esto sorprende más en el caso de la Tierra, pues conocemos varias denominaciones —Pacha Mama, Madre Tierra; Pachacamac, «El que anima a la Tierra», y Pacha Yachachic, «Maestro Tierra»— que hacen referencia a ella.

Parece que en el Cuzco la información sobre los seres divinos fue convertida en historia: los pueblos anteriores a los incas, la llegada mítica al Cuzco y los hechos de reyes, reinas, sus hijos e hijas, y de otros héroes y heroínas. Más que un tipo de euhemerismo —la teoría clásica que habla de la divinización de los antiguos héroes— parece que, en este caso, los seres divinos y míticos hubieran sido historizados. Este proceso fue codificado y oficializado en la crónica de Sarmiento (1943 [1572]), pero cabe sospechar que ya en el tiempo inca se había producido y desarrollado una tendencia en esta dirección. Varios hechos narrados sobre Túpac Yupanqui (10), Pachacuti Inca (9) y Viracocha Inca (8) aportan referencias a sus respectivas asociaciones divinas[6]. El culto al Sol por

6. La historia de Huayna Capac (11), aunque ya no tuvo representación en la misma organización, sí incluye elementos de valor mítico. Hasta de sus hijos,

el Inca «hijo del Sol» se dirigía en primer lugar al astro mismo y revela muy poco de cómo los incas se imaginaron a este dios. Los grandes ritos que acompañaron las observaciones solares incluyeron también el culto a otros dioses, como, por ejemplo, la Tierra o Viracocha. En consecuencia, para ilustrar la religión inca dirigiré la atención en primer lugar a su contexto local.

1. *Las observaciones del sol y el calendario ritual*

Las observaciones del sol en los solsticios fueron hechas desde el mismo el templo del Sol, Coricancha, en el centro del Cuzco, y desde otros dos templos, uno situado al sur y otro al norte de la ciudad. Antes y después del solsticio de verano (diciembre), en pleno tiempo de lluvia y cultivo de la tierra, la nobleza inca celebraba el acontecimiento dentro de la ciudad, incluyendo en dicha celebración los ritos de iniciación de sus jóvenes. Alrededor del solsticio de invierno (junio), en tiempo seco y sin cultivo, los sacerdotes «del Sol», llamados *Tarpuntaes* (plantador), salían de la ciudad en peregrinación al lejano templo de Villcanota para saludar allí al sol. Más importantes para la construcción del calendario fueron, sin embargo, estas cuatro observaciones. Cuzco se encuentra en zona tropical a unos 13,5 grados al sur del ecuador. El sol pasa por el cenit en los días 30 de octubre y 13 de febrero. Durante todo el período intermedio el sol mantiene un camino alto por el cielo. Por este motivo los incas pusieran mucha atención en las salidas del sol en ambas fechas. Las dos otras fechas, cuando el sol pasa por el nadir, fueron tomadas como las fechas oficiales del fin de la cosecha (26 de abril, medio ario después del 30 de octubre) y del comienzo de la siembra (18 de agosto, medio ario después del 13 de febrero). Las fechas anticenitales fueron fáciles de determinar, ya que el sol se pone en dirección inversa a sus salidas cenitales. Entre las dos fechas anticenitales el sol recorre su camino más bajo.

Las cuatro fechas regulaban el ciclo del cultivo, especialmente del maíz. Ya antes de la siembra, miembros de la *panaca* de rango más bajo de *Hanan* Cuzco (6) habían reparado el sistema de acequias en el valle e introducido las primeras aguas para preparar la tierra. El siguiente período estaba bajo el signo femenino con

Atahualpa y Huáscar, que actuaron incluso después de la llegada española, fueron contados hechos míticos.

atención al crecimiento de las plantas, aunque apoyado por el ayuno de los *Tarpuntaes*. El período cenital coincide con las plantas del maíz en flor y con sus mazorcas jóvenes. El segundo pase del sol por su cenit coincide con la preocupación por la maduración y la defensa de las mazorcas y su futura cosecha. Después viene el período de descanso de la tierra. Como ejemplo del culto combinado al Sol y a la Tierra analizaré los ritos y mitos de la cosecha; después mencionaré del culto a Viracocha los ritos y mitos alrededor del segundo pase del sol por el cenit.

2. *El culto de Mama Huaco y los ritos en el tiempo de la cosecha*

El mito de Mama Huaco narra cómo ella, una de las hermanas de Manco Cápac, sembró el primer maíz en un campo cercano al futuro templo del Sol. Su hermano Ayar Auca ya se había transformado allí en piedra *Huanca*, por lo que fue llamado llamado Cuzco huanca, siendo su primer *Huaca* y dueño. En otra versión del mito la *Huanca* se habría llamado Sahuasiray Pitusiray, igual que un nevado al norte del Cuzco que actualmente es considerado en los alrededores como *Huaca* y dios de la agricultura (Gose, 1994; Valderrama y Escalante, 1976). Un ario después, Mama Huaco regresó para recoger su cosecha y mató a la gente que vivía allí. La cosecha fue una «conquista», y Mama Huaco se había comportado con mucha crueldad, como cantaban los campesinos en sus cantos *aylli* de victoria.

La importancia socio-política del mito de Mama Huaco la descubrimos en la ejecución de cuatro grandes ritos estatales con ocasión de la cosecha. De acuerdo con en el primer rito, se trajo maíz de la *chacra* (campo cultivado) llamada Sausero para hacer *chicha* (cerveza) en honor a la momia de ella. (Hay que preguntarse, sin embargo, qué podría ser la momia de una heroína mítica.) Probablemente allí se confeccionó también la Mama Sara, «madre del maíz», una olla vestida de mujer en la que se guardó la mejor semilla, y a quien la gente rogó poder mantener las fuerzas hasta la nueva siembra, o sea, hasta agosto.

En el segundo rito se repetía diariamente, durante ocho días, una procesión (Segovia, 1968 [1552]). Podemos deducir de la información disponible que la procesión se dirigía hacia la puesta del sol anticenital y que éste habría sido también el camino que Mama Huaco había seguido en su conquista. Se formaba una ancha avenida de toldos con las momias de los antepasados y de los

nobles incas a los que sirvieron. Desde allí todos observaban el sol progresando por el cielo desde la madrugada hasta su puesta. Por la mañana los cantos se hacían más fuertes y por la tarde disminuían hasta «cuando a la tarde el sol se quería cubrir». Por medio de la calle marchaban doscientas *acllas* (vírgenes del Sol), a ratos acompañadas por el mismo Inca, ofreciendo mucha coca al sol como para apoyarle en su camino, cuya proyección era la misma avenida. Al mismo tiempo se realizaba un rito complementario en un lugar cercano al final de la avenida llamado Ayllipampa («campo de los cantos de victoria»). Según el sistema de *ceques* «era la diosa Tierra llamada Pachamama, y ofrecíanle ropa de muger pequeña». Allí «no hacían sino echar carnes [de llamas] [...] en un gran fuego, [...] a los indios comunes y pobres a la rebatiña, lo cual era cosa de gran pasatiempo» (Zuidema, 1993, 1999 [1996]). Todo el complejo ritual servía a la vez para llevar a cabo una observación precisa del sol como parte del culto y como ocasión para honrar a Mama Huaco y a Pacha Mama, la Madre Tierra.

Con el tercer gran rito se anunció el nuevo ciclo agrícola. El día después de la última procesión, el rey y la reina iban a «romper», arar, la tierra en una *chacra* especial, seguidos por los grandes del Cuzco y de todo el Imperio. Y dice el mismo observador de la procesión: «lo mismo [hicieron] los demás señores para que [...] en todo su señorío hiciesen lo mismo; y [...] no había ya quien osase romper la tierra ni pensaban que produjese si el Inga no la rompía primero»[7]. Con este acto el Inca se presentaba como «hijo del Sol» ante todo su reino.

La coronación real constituyó el último gran rito (Sarmiento 1943 [1542]; Pachacuti Yamqui, 1993 [*ca.* 1620]) (Zuidema, 1981). El nuevo rey iba a «conquistar» el Cuzco[8]. Entraba en la ciudad haciendo la misma ruta que Mama Huaco cuando «conquistó» la cosecha sobre los antiguos habitantes. La entrada triunfal constituía un acto de importancia cósmica y una reflexión sobre el origen mítico de la ciudad. El valle del Cuzco había sido de clima tropical; «había coca y ají» (Betanzos, 1987 [1551]: cap. 4)

7. Costumbres similares fueron conocidas en otras varias partes del mundo. A escalas modestas se encuentran todavía en algunos pueblos andinos (Isbell, 1978).

8. La descripción corresponde a la coronación de Huayna Cápac. El motivo de «conquista» por un nuevo rey era conocido también en otras culturas.

antes de que Mama Huaco sembrara allí el primer maíz con semilla traída de la cueva de origen. Con el cultivo temporal del maíz, trajo también la diferencia entre las estaciones. Introdujo la muerte —pues mató a los antiguos habitantes e inició la época de invierno— y guardó la vida —con la semilla en la olla—. Era entonces cuando los señores de todo el Imperio renovaban su juramento de fieldad al Inca (Zuidema, 1999 [1996])[9].

3. *El final del tiempo de lluvias y el dios Viracocha*

Con anterioridad hemos mencionado ya los ritos después del solsticio de diciembre, ya que guiaron nuestra atención a las cinco *panacas* y sus dioses en *Hanan* y en *Hurin* Cuzco. Me concentraré ahora en la oposición entre dos grupos de ritos, los que clausuran esta época de lluvias y los que, posteriormente, inician la preocupación por la cosecha. Ambos tienen en común la preocupación por que las lluvias amenacen la salud de las plantas del maíz y la maduración de sus mazorcas jóvenes. De más interés para el propósito de este ensayo es su reflejo tanto en la historia inca como en su religión, ritos y mitos. En términos de organización sociopolítica, la oposición fue entre las dos partes en que *Hanan* Cuzco estaba dividido: Chinchaysuyu, con las *panacas* 10, 9 y 6 a cargo de los ritos anteriores al segundo pase del sol por el cenit (13 de febrero), y Antisuyu, con las *panacas* 8 y 7 a cargo de los ritos siguientes[10].

9. Los ritos en el tiempo de la cosecha, como parte de la cultura inca y de su expresión por medio del calendario, nos permiten trazar el proceso de su transformación a la cultura colonial. Lógicamente, esta circunstancia facilita también la reconstrucción de la situación prehispánica. En los primeros arios de la Colonia los ritos inca de cosecha fueron combinados con la celebración del Corpus Christi (Garcilaso de la Vega, 1991 [1609]; Zuidema, 1999 [1996]). La fiesta ha sido estudiada en su desarrollo histórico tanto en Europa y América como en el mismo Cuzco y en otros lugares andinos (Flores Ochoa, 1990; Molinié, 1999; Platt, 1996). De acuerdo con los intereses indígenas, se modificó la fiesta católica y hasta se cambió en parte su razón de ser: de una renovación primaveral europea pasó a ser una renovación otoñal. La procesión inca se transformó en la procesión de los santos Jerónimo y Sebastián desde los pueblos al este del Cuzco hasta la ciudad. Dos días antes se celebra el Coyllur Riti al pie de un nevado más allá de donde sale el sol tomando como referencia el Cuzco (Molinié, 2003). Debemos sospechar que esta fiesta también tiene raíces prehispánicas.

10. Vistos desde la ciudad, Chinchaysuyu estuvo al noroeste y río arriba, y Antisuyu, al noreste y río abajo.

Veamos primero el contexto «histórico», tal como los cronistas lo entendieron. Forma parte del tema del ataque de los chancas al Cuzco, la defensa por parte de Pachacuti Inca, príncipe no heredero, con su visión anterior de su padre el Sol, y su reorganización de la ciudad hacia la formación del Imperio inca. En otra versión, Pachacuti Inca es quien conquista el Cuzco sobre los pobladores pre-inca desde el sitio por el que cada nuevo rey entraría en la ciudad (Gutiérrez de Santa Clara, 1963; Zuidema, 1981). En la primera versión, Viracocha Inca y el príncipe heredero, Inca Urco, habían huido al norte, a la ciudad de Caquia Jaquijahuana, al borde del río Villcanota, y ya separada del Cuzco por una cadena de cerros[11]. No obstante, los cronistas no pueden evitar notar que de manera sobrenatural Viracocha Inca, o su dios Viracocha, apoyasen la gestión de Pachacuti Inca, por ejemplo, mandándole guerreros de fuera que después de la batalla se convirtieron en piedras *purum auccas*, «guerreros salvajes», reconocidos como *huancas* protectores de las *chacras* (Duviols, 1979: 18-20). Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1993 [*ca.* 1620]) interpreta, probablemente con razón, que habría sido el sacerdote mayor del templo del Sol, «deudo más cercano» de Viracocha Inca, quien había mandado a estos *purur auccas*[12]. No terminan aquí las acciones de Viracocha Inca e Inca Urco, que resultan de interés por lo que en forma mítica revelan del carácter del dios Viracocha.

Consideremos ahora los ritos. Algunos días después de la luna llena, anunciando la observación del sol cenital, se cerraban todas las tomas de las acequias que servían al Cuzco y su valle. Las aguas desbordaban sus ríos y corriendo por la ciudad la limpiaban de las cenizas y restos de los grandes sacrificios con que se había celebra-

11. Otra versión cuenta que Viracocha Inca fue desterrado por su padre a un valle intermedio antes de ser readmitido y coronado como rey. Parece ser de inspiración colonial, si bien menciona una visión que el príncipe tuvo de su dios Viracocha (Garcilaso de la Vega, 1991 [1609]).

12. González Holguín traduce *purum aucca* por «los no conquistados enemigos» y *purur aucca* por «balas de piedra que sueltan de encima del castillo para defenderlo». Polo menciona que los Pururaucas, identificados con las piedras *huancas*, habían venido porque «se hacía en el Cuzco más veneración al Sol que al Pachayachache, que era Creador universal». No obstante ser un socorro de su padre, habían venido de la región de los Canas y Canchis (dicho por Pachacuti Yamqui también), pobladores del valle del Villcanota hacia la salida del sol. El tema alude a una oposición de Pachacuti Inca, río arriba, Canas y Canchis, salida del sol, a Viracocha Inca, río abajo, Chancas, puesta del sol, resultando en una secuencia temporal y una cooperación entre el Sol y Viracocha.

do el solsticio precedente. En el siguiente rito nocturno llamado Mayucati («seguir el río»), hombres con antorchas seguían hasta la ciudad de Ollantaytambo, al noroeste, los restos que primero el río Huatanay y después el río Villcanota llevaban con fuerza. Desde allí, ya cerca de las tierras bajas tropicales, las aguas por sí solas llevarían los restos al océano para ser recibidos, sea por el «Hacedor de todas las cosas» (Molina) o por Viracocha (Cobo). Los actores en el Mayucati y sus preparativos habrían sido miembros de la panaca 6. Esta panaca estuvo a cargo del sistema de acequias en el valle y de sus ritos, y según el mito de Inca Roca, ancestro y primer rey de Hanan Cuzco, había sido él quien había descubierto el lugar de origen de las acequias. Pero la descripción nos prepara también ya para entender el papel del dios Viracocha. Sigue Molina diciendo de él que «[como] les avía dado tan buen año, tubiese por vien del venidero dárselo bueno, y que de aquellas cosas que les avía dado le hacían aquella ofrenda y sacrificio [...] doquiera que estuviese; y así acaso estava en la mar, que ellos llamavan Mama Cocha [madre mar]». Y Cobo se refiere, interpretando la razón del acto, a una oración: «Agua, tú eres parte para llevar estas cenizas hasta la mar al Viracocha, a quien les envía nuestra república; y así rogamos al aire que te ayude, porque nosotros no podemos pasar de aquí». Viracocha es el dios del más allá de las fronteras, cuyo destino es el mar y que pasa por el país transformando las cosas[13]. Las aguas de un río que representan su presencia tanto hacen producir como causan destrucción. El papel de Viracocha era ambiguo y se percibe aún mejor en los siguientes ritos que se refieren a cuando el sol empezaba a descender a su futuro pase por el nadir.

Después de la observación del sol en su cenit, sacerdotes de distintos nombres pero todos asociados a la *panaca* de Viracocha Inca (8) ejecutaban sacrificios en la *puna* (pastos de alta montaña), tal como, en otras circunstancias, los guerreros acostumbraban a hacer al ir a la guerra. Ahora el propósito era debilitar las *huacas* de los enemigos (Polo, 1981 [1585]: 474-475; Guaman Poma de Ayala, 1987 [*ca.* 1615]: 240-241). Las víctimas fueron los machos de llamas negras (llamados *urco*), que por falta de alimento estaban desnutridos, y los perros negros (*aporuco*), que después de ser matados fueron echados en un llano. Y continúa el texto:

13. Este juicio vale tanto para los incas como para otros pueblos andinos, por ejemplo, de la provincia de Huarochirí (Taylor, 1999: cap. 31).

> [...] y con ciertas ceremonias hacían comer aquella carne a cierto género de gente. También hacían este sacrificio para que el Inca no fuese ofendido con ponzoña, y para esto ayunaban desde la mañana hasta que salía la estrella, y entonces se hartaban y zahoraban a uso de moros. Este sacrificio era el más acepto para contra los dioses de los contrarios.

Polo se refiere a una determinada época del ario y Guaman Poma a determinados días del mes de marzo. Podemos identificar «la estrella» con Vega, en la constelación de Lira, que Polo unas páginas antes (1981: 459) había llamado Urcuchillay («un carnero [llama macho] de muchas colores») a quien los ovejeros veneraban y sacrificaban. En este mes sale una hora antes de la madrugada[14]. Tratemos primero de estos sacrificios, especialmente de llamas (*urco* negros), pues nos harán comprensibles el sentido de los mitos correspondientes en los que Inca Urco juega un papel central. Dentro del elaborado sistema calendárico de sacrificios de llamas, los incas ofrecían también en cada mes cien llamas de un color especial[15]. Sólo en el mes posterior al segundo paso del sol por el cenit se sacrificaban cien llamas macho negros (*urco*). Ya desde octubre, el mes anterior al primer pase, llamas macho fueron utilizados en representación del tiempo de lluvia. Fueron, por ejemplo, privados de bebida y comida haciéndolos llorar «por lluvia» sin matarlos[16]. Toda la temporada de lluvia había estado bajo el «signo» de

14. En el primer capítulo sobre «las guacas e ídolos» del mismo tratado Polo se refiere, después de los dioses Viracocha, Sol, Trueno y Pachamama, a las estrellas. Empieza con las Pléyades, llamadas Collca (almacenes de maíz), que no se vieron durante la temporada de cosecha. Sigue diciendo que «atribuían a diversas [otras] estrellas diversos oficios». Éstas fueron asociadas con distintos animales. Polo alude también a la primera estrella animal Urcuchillay. Como añade que «se entiende ser la que los astrólogos llaman Lira», sugiero que «la estrella» sea Vega en esa constelación septentrional.

15. Me atengo por el momento a la descripción que Polo proporciona, sin hacer las modificaciones necesarias para encuadrarla en el calendario prehispánico.

16. Polo había llamado a los llamas negros machos *urco* y a los perros negros *apuruco*. Cobo llama a los llamas viejos *aporuco*. Aunque se podría pensar que, por metátesis, apo *ruco* derive de *apo urco*, parece que no sea así. El diccionario de González Holguín registra *rucu* como «viejo, decrépito, caduco» y apurucu como «carneros grandes para garañones». Aunque no menciona el color, claramente se trata de las mismas llamas que Polo describe como *urco*. La contradicción mayor en toda esta información es que los mismos animales son caracterizados tanto de garañones fértiles como de decrépitos, hambrientos, desmayados, y evidentemente estériles. Justamente esta aparente contradicción nos permitirá llegar a la esencia de los mitos por mencionar.

los llamas *urco* y sólo después de matarlos, los cuzqueños sacrificarían llamas de todos colores, veneradas por los pastores. La actitud de los cuzqueños para con las lluvias y las llamas *urco* se asemejaba a actitud hacia los recién muertos: son honrados con funerales pero se teme y se evita el regreso de sus almas (Robin, 2003).

Llegamos a los mitos de Inca Urco. Ya vimos cómo él, como príncipe heredero, había huido con su padre Viracocha del Cuzco. Es mencionado como primer jefe de la *panaca* asociado a su padre, llamada Sucsu («viejo, enfermizo, [con] canas»). Con esta *panaca* fue asociado también el *ayllu* de los sacerdotes Tarpuntay. De él se dispone, más que de ningún otro personaje mítico, de numerosas variantes de mitos localizados con detalles de origen inca.

Inca Urco trató de recuperar el trono, por lo que inició una campaña de lucha contra el Cuzco desde el reducto de su padre al borde del río Villcanota. Pachacuti Inca mandó a su encuentro a Inca Roca y al hijo de éste Vicaquirao, epónimo y jefe de la *panaca* 6. Ellos, subraya Sarmiento (1943 [1572]: caps. 19, 24, 28, 33), fueron los mismos que el rey e hijo de estos nombres. A mitad del camino Inca Urco fue vencido y los topónimos del lugar de acción, al norte del Cuzco, son todavía bien conocidos. Inca Urco fue arrojado desde una peña alta al río Villcanota, cuyas aguas le arrastraron hasta otra peña, Choque llusca, un poco más abajo de Ollantaytambo. Escapó del agua pero Inca Roca le alcanzó de nuevo y le arrojó desde esta segunda peña, donde murió. Otros cronistas recogen variantes del mismo mito y mencionan otros lugares claves del río. El sentido de la historia es el mismo: Inca Urco es arrastrado y matado por el río. Él personifica los restos de los sacrificios que miembros de la *panaca* de Inca Roca, al servicio de la nobleza inca, seguían por el río hasta Ollantaytambo, mandándolos al dios Viracocha, «padre» de Inca Urco. Se trata de un mito que al guardar relación con el desenlace de una guerra con los chancas, se presentó como historia. Pero su importancia deriva más bien de cuanto aporta para el conocimiento de la religión y del sacerdocio inca.

Un segundo mito relata de otra manera la muerte de Inca Urco. Éste hizo llevar al Cuzco una piedra enorme para la construcción de la fortaleza de Sacsayhuaman. A corta distancia de su destino la piedra se cansó, empezó a llorar, y los trabajadores mataron a Inca Urco. Tres detalles nos revelan el propósito del mito. La piedra, mucho más grande que cualquiera de Sacsayhuaman y todavía conocida como la «Piedra Cansada», colinda con uno de los canales que la panaca de Inca Roca cerraba en su mes. Se comenta como hecho

asombroso que Inca Urco no dejase descendencia; en otras palabras, fue estéril. Pero aparte de la piedra, habría traído también tierra fértil de las tierras bajas tropicales (Murúa, 1946 [1590], 1964 [1613]).

Analicemos el sentido del nombre de Inca Urco en toda su complejidad. Él fue como una piedra, un cerro (*urcco*), que define un determinado punto en el cauce de un río o canal (Guchte, 1996). También fue como «el macho de los animales» (*urcco*), «el carnero (llama) de carga» (*urcco* llama, o *ruccullama*), el semental, el «carnero [llama macho] grande para garañon» (*Apu rucu*, «señor *rucu*»), pero también fue estéril, «viejo decrépito caduco» (*Rucu*). Inca Urco fue de la *panaca* cuyo ancestro había tomado el «nombre de caballería» Viracocha; fue tanto un sacrificador de llamas *urco* como una persona sacrificada. La ambigüedad ayudará a entender la posición y la función de los sacerdotes *Tarpuntaes* en los ritos para la agricultura.

IV. UN RELATO INTEGRAL DEL CULTO INCA

Al contrario de lo que sucede con los dioses Tierra y Viracocha, resulta difícil presentar un culto al dios Trueno. Un relato en la crónica de Murúa (1946 [1590]; cf. Ossio, 1998; Zuidema, 2002) nos permite, sin embargo, disponer de una visión integral del culto inca durante todo el ario en que el Trueno también juega su papel. El mito resulta confuso por dos razones. Aunque Murúa es un autor tardío que tomaba prestado de varios autores anteriores, también presenta observaciones originales de mucho valor. Aunque el mito tiene el aspecto de ser una combinación de temas conocidos, no obstante, enfatiza aspectos de la religión inca, antes no encontrados, en los que las divinidades desempeñan un papel de fidedignidad controlable.

En la primera parte del mito Pachacuti Inca no es presentado como noveno rey sino como capitán joven, hijo del primer Inca Manco Cápac. En un mes de mucha lluvia, que amenaza con «[re]volver la tierra, que ellos llaman Pachacuti», «una persona bestida de colorado, de grandísima estatura, con una trompeta» bajó sobre las aguas del río Villcanota y de allí avanzó sobre el Cuzco. Pachacuti salvó la ciudad, pidiendo al hombre sobrenatural que no tocase su trompeta. «Al cabo de ciertos días [el gigante, aparentemente] se volvió piedra, y por esta causa [el héroe inca] se llamó Pachacuti, que quiere decir «volver la tierra», y por otro nombre «quitado

y desheredado de lo suyo»». El mito termina describiendo a Pachacuti y sus compañeros celebrando fiestas y sacrificios como muchachos por iniciar que se jactan de sus increíbles proezas. Pachacuti estableció diciembre —o sea, Capac raymi, «fiesta real»— como comienzo del ario, «cuando el sol llega a lo último de su curso».

Tenemos aquí otra versión del mito de Inca Roca e Inca Urco. El gigante, un ser sobrenatural, se presenta como variante no sólo de Inca Urco sino del dios Viracocha mismo. Con su vestido rojo recuerda al animal mítico que monta las aguas de avenida de un río después de grandes lluvias. Algunas fuentes, desde el siglo XVI hasta hoy en día, se refieren a ello. Su petrificación recuerda la «Piedra Cansada». La figura de Pachacuti Inca incluye tanto su propia persona como la de Inca Roca. Murúa explica, con veraz conocimiento de la palabra Pachacuti, que el héroe no sólo impidió un diluvio sino que, siendo un muchacho aún por iniciar, con el solsticio de diciembre se transforma en hombre adulto. Sus hazañas hacen plausible que su cargo tuviese relación con el culto al dios Trueno, tal como Sarmiento sugiere, aunque, tal como se muestra, impidió las lluvias y no rogó por ellas.

La segunda parte del mito, de igual interés, trata de Cusi Huanachiri, hijo de Pachacuti Inca, y de sus contrarios. Él habría inventado beber, brindar al sol y la costumbre de horadar las orejas de los muchachos nobles recién iniciados. También fue uno de los primeros capitanes haciendo conquistas fuera del Cuzco, de las cuales había traído muchas mujeres «para su servicio». Estos detalles cuadran bien con lo que cronistas anteriores ya habían contado sobre él: sus conquistas en el alto río Villcanota; los pueblos de la zona que, como Pururaucas (piedras huancas), habían ayudado a Pachacuti Inca en la defensa del Cuzco; su papel como sacerdote principal del templo del Sol haciendo intervenir a los mismos Pururaucas. Las otras protagonistas del mito fueron, además de su prima hermana, como esposa principal, las «más de ciento» esposas que el héroe había traído de la guerra. A pesar de lo dicho sobre Cusi Huanachiri, Murúa explica la intención del mito aludiendo a que en el «primer día de octubre» se celebró una de las fiestas generales del reino. Su descripción de la fiesta deja claro que se trata de la fiesta de *Coya raymi* en septiembre, la fiesta de la Luna, de la reina (*Coya*) y de todas las mujeres[17].

17. Aunque Murúa dice «primer día de octubre», entendemos que se trata de la fecha del promedio de días en que la luna llena de *Coya raymi* podía caer.

Murúa devuelve la «historia» inca a sus orígenes míticos y es consciente de que se refiere al culto inca en su totalidad anual. La integración de mitos y ritos que él presenta, junto con los otros mitos y ritos ya aludidos, me permiten apuntar brevemente tres temas generales de la religión inca como conclusión a este ensayo.

1. *Sacerdotes inca*

Aunque las crónicas españolas no se olvidan de la clase sacerdotal y mencionan varias clases distintas de sacerdotes, nos aportan muy poca información concreta sobre su elección, sus tareas y su presentación. Una excepción es la frecuencia con que son mencionados los *Tarpuntaes*. Fueron asociados tanto con la *panaca* de Viracocha Inca (8), el rey-sacerdote de *Hanan* Cuzco, como con la *panaca* de Lloque Yupanqui (3), el rey-sacerdote de *Hurin* Cuzco. Aunque su nombre significa «plantador» y estaban al servicio del Sol, una condición para llegar a ser Tarpuntae era haber nacido como «hijo del Trueno», o sea, con algún defecto físico o bajo la influencia de una tormenta (Cobo, 1956 [1653]). Los *Tarpuntaes* acompañaban con sus ritos las distintas fases del cultivo. En junio iban en peregrinaje a Villcanota para vigorizar al Sol. En septiembre ayudaban con sus ayunos a la fecundación de la tierra y al nacimiento en ella de las plantas de maíz. En marzo sacrificaban las llamas *urco* cuando ya el maíz estaba a punto de madurar y secarse. Observamos la ambigüedad y el contraste entre sus distintas acciones. Cusi Huanachiri como sacerdote-guerrero fue prototipo de los Tarpuntaes al principio de su ciclo, mientras que Inca Urco, como su prototipo al final, fue sacrificador y se conectó con las mismas llamas *urco* sacrificadas. La tarea de los *Tarpuntaes* había terminado y se hicieron superfluos. En este contexto temporal varios cronistas proporcionan detalles acerca de los vestidos de Viracocha Inca, Inca Urco y de los sacerdotes en general.

2. *Cosmología inca*

Los cronistas del Cuzco no proporcionan ninguna información acerca de cómo los incas se habrían imaginado el cielo y el mundo subterráneo[18]. No obstante, tenemos una idea muy clara de su

18. Contrasta esto con lo que documentos de la «extirpación de idolatrías» del Perú central dicen sobre el país subterráneo de los muertos (Duviols, 2003).

concepto del cosmos por medio de la ejecución de los grandes movimientos rituales mencionados. Concentremos ahora nuestro estudio sobre la peregrinación a Villcanota y la carrera a Ollantaytambo y sobre su combinación en el espacio y el tiempo.

En torno al mes del solsticio de junio, los *Tarpuntaes* visitaban Villcanota («Casa del Sol» en aymara). Viajaban por la Sierra, en línea recta, lentamente, durante diez días, parando cada noche en un lugar determinado, y saludando al sol cada mañana. Después de haber visitado en Villcanota al dios, haber bebido a su salud y haberle calentado con grandes fuegos, regresaban en otros diez días siguiendo el cauce del río Villcanota. En plena estación seca imitaban el movimiento de las aguas bajas y lentas del río. Todo el viaje consistía en un ir al encuentro del dios Viracocha en el lugar fronterizo entre la cuenca del lago Titicaca con su isla del Sol y el Valle Sagrado inca, y acompañarle de regreso al Cuzco. Pero cerca del valle de la ciudad se desviaban del río y terminaban su peregrinaje en el cerro y la *huaca* donde para los cuzqueños salía el sol cenital. En febrero grupos de hombres jóvenes se ponían en camino siguiendo el curso de las aguas, retomando el camino del río Villcanota en el punto donde antes los viejos *Tarpuntaes* lo habían dejado. No saludaban al sol y viajaban de noche. Iban corriendo para ajustarse al paso de las aguas rápidas del río y para despachar los restos de los sacrificios a Viracocha. Si pensamos en cómo Murúa describía al gigante sobre las aguas crecidas, podemos concluir que aquellos hombres acompañaban al mismo dios. Dos días después regresaban de día desde Ollantaytambo al Cuzco, en una carrera de competencia, por la Sierra y por una vía más directa, y entrando en el valle del Cuzco por el lugar donde los habitantes habían visto la puesta del sol durante el solsticio de junio. Pero al igual que no habían visto la salida del sol cuando llegaban a Ollantaytambo por la mañana, tampoco lo veían ahora, ya que la puesta del sol se producía a sus espaldas.

Localizando Ollantaytambo, Cuzco y Villcanota en el mapa, observamos que se encuentran sobre una línea recta (que además se extiende hasta la isla del Sol). El peregrinaje y la carrera constituyen un ciclo cerrado anual. Además, cada movimiento incluye un contraste interno: el viaje combinado por el río desde Villcanota hasta Ollantaytambo se hacía sin preocuparse de mantener una dirección rígida, mientras que el regreso del segundo lugar al primero sí se atenía estrictamente a una dirección. Todavía existe la costumbre andina de visitar un lugar sagrado por un camino cor-

to y estrecho, y regresar de forma más relajada. Existe además la creencia de que el agua que desciende por el río Villcanota regresa a su origen sea a través de un río subterráneo, por la Vía Láctea o el Arco Iris (Casaverde Rojas, 1970; Urton, 1981). No conozco tales ideas incas, pero sí parece que en el ciclo cosmológico inca se combina un movimiento de agua de río que hace nacer, crecer, madurar y morir, dirigiéndose hacia Viracocha en el mar con otro movimiento, de carácter más abstracto, cuyo fin es el renacimiento tanto del sol como de las aguas de Viracocha.

Podríamos considerar al Sol y a Viracocha como dos aspectos del mismo dios que según las circunstancias y épocas del ario cooperan o se contraponen. Los dos necesitan los servicios del Trueno, dios de las manifestaciones atmosféricas. Las referencias a la Tierra, Pacha Mama, aparecen mediante figuras míticas tanto masculinas —Ayar Auca, ¿Inca Roca?— como femeninas —Mama Huaco—. Los cronistas españoles, al ofrecer su visión sobre la religión inca local del Cuzco, no dejaron de aportar también una base empírica de estudio a través de referencias astronómicas, calendáricas y toponímicas.

3. Capac hucha *como «obligación ante el rey»*

Mitos como los de Inca Urco encierran asimismo información sobre el pensamiento ético inca. Quiero desarrollar este aspecto por medio del concepto de *Capac hucha*.

González Holguín traduce el concepto de *hucha* tanto por «pecado» como por «negocio o pleyto». Él nota además, en una aplicación de la palabra, que *hucha* «por el pecado tiene genitivo con (p) y por pleyto y por negocios no». Santillán aporta dos ejemplos del uso de la palabra que son pertinentes al respecto. Dice:

> [...] como esta [gente] tenía tantas supersticiones y agüeros, cuando sucedía tardarse de llover, ó venir alguna helada que quemaba las chácaras, alguno que presumía de religioso, ó sospechaba de algun indio ó india, levantábase y decía al curaca y hechicero: «esta india tiene *hocha* (que quiere decir pecado) y por eso no llueve». Y los demás tomaban a la india o indio y llevábanlo a los confesores y allí se confesaban.
>
> [...] cuando moría el señor de pachaca [grupo de cien familias], se elegía de la misma pachaca y no de otra el que era más hombre y más virtuoso, que ellos llamaban *ochamanchay*, que quiere decir «temeroso de pecar» (Santillán, 1968 [1563]: 62, 53).

Los cronistas interpretan los términos *Capac hucha* más bien como sacrificio al servicio del estado, de niños y niñas en particular, por lo que podríamos entender el concepto como «obligación ante el rey y el estado». Molina y Murúa describen, desde su perspectiva cuzqueña, cómo las víctimas con su cortejo viajaban por el país en camino recto al lugar de su destino. El sacerdote Hernández Príncipe recuperó los relatos de dos ejemplos del tiempo inca. En el primer caso, un pueblo proporcionó la lista de todas las víctimas que habían sido sacrificadas en distintos momentos, junto con la razón de cada sacrificio. En el segundo caso, un *curaca* había sido elevado de rango por haber construido un nuevo canal de irrigación (Zuidema, 1989) y fue honrado permitiéndole el Inca sacrificar a su propia hija, si bien no antes que ella hubiese visitado el Cuzco durante el *Capac raymi*.

Podemos ver a Inca Urco como víctima de un *Capac hucha*. Quiero recordar primero que Pachacuti Yamqui describe Villcanota, el destino del peregrinaje de junio, como un lugar de *Capac hucha*. Ollantaytambo fue otro lugar similar (Zuidema, 1998). El conflicto entre Pachacuti Inca, de una parte, y Viracocha Inca e Inca Urco, de otra, incluye varios ejemplos del concepto inca *hucha*, que muy bien puede traducirse por «falta» (Urbano, 1982). Viracocha Inca faltó al no defender el Cuzco; Pachacuti Inca se hizo jefe sin autorización de su padre; Inca Urco se rebeló contra su señor. Pero Inca Urco fue también la expresión de una condición atmosférica en un tiempo del ario cuando ya no era deseada. Por eso fue sacrificado como Capac *hucha* en Ollantaytambo.

BIBLIOGRAFÍA

Avendaño, F. de (1649), *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica, en lengua castellana y en la general del Inca. Impúgnanse los errores particulares que los indios han tenido*, Lima: Jorge López de Herrera.

Betanzos, J. de (1987), *Suma y narración de los incas* [1551], ed. de M. del C. Martín Rubio, Madrid: Atlas (BAE).

Calancha, A. de la (1974-1981), *Crónica moralizada del Orden de Nuestro Padre San Agustín* [1639], 6 vols., Lima: Prado Pastor.

Casaverde Rojas, J. (1970), «El mundo sobrenatural en una comunidad»: *Allpanchis Phuturinqa* (Cuzco) 2: 121-243.

Cobo, B. (1956), *Historia del Nuevo Mundo* [1653], ed. de P. F. Mateos, Madrid: Atlas (BAE).

Duviols, E (1979), «Un symbolisme de l'occupation de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace. Le monolithe 'huanca' et sa fonction dans les Andes préhispaniques»: *L'Homme* 19/2: 7-31.
Duviols, P. (2003), *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII, con documentos anexos*, Lima: IFEA/PUCP.
Flores Ochoa, J. (1990), *El Cuzco, resistencia y continuidad*, Cuzco: Centro de Estudios Andinos.
Garcilaso de la Vega, Inca (1991), *Comentarios Reales de los Incas* [1609], ed., prólogo, índice analítico y glosario de C. Aranibar, Lima/Mexico/Madrid: FCE.
Gose, E (1994), *Deathly Waters and Hungry Mountains. Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*, Toronto: University of Toronto Press.
Guaman Poma de Ayala, F. (1987), *Nueva Crónica y Buen Gobierno* [*ca.* 1615], ed. de J. V. Murra, R. Adorno y J. L. Urioste, Madrid: Historia 16.
Guchte, M. van de (1996), «Sculpture and the Concept of the Double Among the Inca Kings»: *RES Anthropology and Aesthetics* 29/30: 256-268.
Gutiérrez de Santa Clara, P. (1963), *Quinquenarios o Historia de las guerras civiles del Perú*, en *Crónicas del Perú*, vols. 2 y 3, ed. de J. Pérez de Tudela Bueso, Madrid: Atlas (BAE).
Isbell, B. J. (1978), *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*, Austin: University of Texas Press.
Las Casas, B. de (1958), *Apologética historia* [*ca.* 1560], en *Obras escogidas*, vols. 4 y 5, ed. de J. Pérez de Tudela Bueso, Madrid: Atlas (BAE).
Levillier, R. (1940), *Don Francisco de Toledo, Supremo Organizador del Peru*, I. *Su vida, su obra (1515-1582)*; II. *Sus informaciones sobre los incas (1570-1572)*, Buenos Aires: Biblioteca del Congreso Argentino.
Molina, C. de (1989), *Fábulas y mitos de los incas*, ed. de H. Urbano, Madrid: Historia 16.
Molinié, A. (ed.) (1999), *Celebrando el cuerpo de Dios*, Lima: PUCP.
Molinié, A. (2003), «La Transfiguration Eucharistique d'un Glacier: Une Construction Andine de la Féte-Dieu»: *Ateliers* 25: 61-74.
Molinié, A. (ed.), *Ethnographies du Cuzco*, Nanterre: Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative.
Murúa, M. de (1946), *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú* [1590], ed. de C. Bayle, Madrid: CSIC, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.
Murúa, M. de (1964), *Historia general del Perú* [1613], ed. de M. Ballesteros Gaibrois, Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
Ossio, J. M. (1998), «El original del manuscrito Loyola de Fray Martín de Murúa»: *Colonial Latin American Review* 7/2: 271-278.
Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz (1993), *Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú* [*ca.* 1620], ed. de P. Duviols y C.

Itier, Cuzco: Institut Frarmis d'Études Andines y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Platt, T. (1996), *Los guerreros de Cristo. Cofradías, misa solar, y guerra regenerativa en una doctrina macha (siglos XVIII-XX)*, La Paz: ASUR/Plural Editores.

Polo de Ondegardo, J. (1981), «Los errores y supersticiones de los indios sacadas del Tratado y Averiguacion que hizo el licenciado Polo» [1585], en *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*, ed. de J. G. Durán, Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.

Robin, V. (2003), «Les chemins de l'autre vie. Les rituels funéraires dans les Andes sud-péruviennes»: *Ateliers* 25: 41-60.

Santillán, H. de (1968), «Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas» [1563], en *Crónicas peruanas de interés indígena*, ed. de F. Esteve Barba, Madrid: Atlas (BAE).

Santo Tomás, D. de (1951), *Grammatica o Arte de la lengua general de los Indios de los reynos del Peru*, ed. facsímil publicada, con prólogo, por R. Porras Barrenechea, Lima: Instituto de Historia UNMSM.

Sarmiento de Gamboa, P. (1943), *Historia de los incas [1572]*, ed. de Á. Rosenblatt, Buenos Aires: Emecé.

Segovia, B. de (1968), *Relación de muchas cosas acaescidas en el Peru. (Here Attributed to Cristóbal de Molina, el Almagrista), Crónicas peruanas de interés indígena* [1552], ed. de F. Esteve Barba, Madrid: Atlas (BAE).

Taylor, G. (ed. y trad.) (1999), *Ritos y tradiciones de Huarochirí* [*ca.* 1609], Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Banco Central de Reserva del Perú/Universidad Particular Ricardo Palma.

Urbano, H. (1981), *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*, Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.

Urbano, H. (1982), «L'univers symbolique de la faute dans les Andes peruviennes»: *Les Cahiers de Recherche en Sciences de la Religion* 4, pp. 164-81.

Urton, G. (1981), *At the Crossroads of the Earth and the Sky. An Andean Cosmology*, Austin: University of Texas Press.

Valderrama, R. y Escalante, C. (1976), «Pacha T'inka o la T'inka a la Madre Tierra en el Apurimaq»: *Allpanchis Phuturinqa* 9: 177-192.

Zuidema, R. T. (1981), «Inca Observations of the Solar and Lunar Passages Through Zenith and Anti-Zenith at Cuzco», en *Arcaeoastronomy in the Americas*, ed. de R. Williamson, Los Altos, California: Ballena Press, pp. 319-342.

Zuidema, R. T. (1989), *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*, ed. de M. Burga, Lima: Fomciencias.

Zuidema, R. T. (1993), «De la Tarasca a Mama Huaco. La historia de un mito y rito cuzqueño», en *Religions des Andes et Langues Indignes Équateur-Pérou-Bolivie Avant et Aprés la Conquéte Espagnole. Actes du Colloque III d'Études Andines*, ed. de P. Duviols, Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence.

Zuidema, R. T. (1995), *El sistema de Ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas. Con nuevo ensayo preliminar* [1964], Lima: PUCP.

Zuidema, R. T. (1998), «Relaciones rituales y de intercambio entre el Cuzco y el bajo río Urubamba», en *Intercambio y comercio entre Costa, Andes y Selva y etnohistoria de Suramérica*, ed. de F. Cárdenas-Arroyo y T. L. Bray, Bogotá: Universidad de los Andes, pp. 213-222.

Zuidema, R. T. (1999), «La Fiesta del Inca, el Corpus Cristi y la imaginación colonial: castigo y sacrificio humano como ritos de comunión» [1996], en *Celebrando el cuerpo de Dios*, ed. de A. Molinié, Lima: PUCP.

Zuidema, R. T. (2002), «El espacio y el tiempo según Murúa y Guaman Poma», en *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease*, 3 vols., ed. de J. Flores Espinoza y R. Varón Gabai, Lima: IFEA, BCP, Fundación Telefónica, vol. II, pp. 639-652.

LAS RELIGIONES ANDINAS EN LA DOCUMENTACIÓN DE LA EXTIRPACIÓN DE LAS IDOLATRÍAS

Iris Gareis

«Pues en América tengo
no sólo por Dios el sol,
luna, estrellas y luceros,
pero animales y plantas»[1].

I. LAS RELIGIONES ANDINAS Y SUS FUENTES

En las primeras décadas después de 1532, año en que comenzó la conquista española de los Andes, casi no hay referencias a las religiones andinas en las fuentes históricas. Sólo a principios del siglo XVII, con la institución de la Extirpación de las Idolatrías, instalada para desarraigar los cultos autóctonos, se reúne un cuerpo de textos más copioso y de mayor valor informativo sobre las religiones de los pueblos andinos. Aunque estas fuentes históricas fueron redactadas más de ochenta arios después de la conquista y escritas desde la perspectiva de los que apuntaban a reprimir estos cultos, no se puede prescindir de ellas para el estudio de las religiones andinas, ya que en varios casos son los únicos textos que ofrecen informaciones relevantes. En cualquier caso, es de resaltar que la documentación reunida por la Extirpación de las Idolatrías, así como otras fuentes más tempranas sobre las religiones andinas, tuvieron su origen en el intento de represión de las mismas. Por lo tanto, todas estas fuentes requieren una lectura crítica poniendo especial atención en la situación represiva en que fueron redactados los textos.

1. Citado del auto sacramental «Llamados y escogidos» de Calderón de la Barca en Bermejo Cabrero (1989: 79). Bermejo Cabrero informa que aquí se trata de un duelo que América entabla con África, resaltando como mayor distintivo la idolatría de los pueblos americanos.

Los primeros decenios que siguieron a la llegada de los españoles se caracterizan por el silencio casi absoluto de las fuentes históricas con respecto a las religiones de los pueblos andinos no incaicos. Entre los factores que explican este silencio figura el papel dominante que jugó el Estado inca en los Andes precolombinos. Las instituciones y la historia oficial del Imperio inca se superpusieron como una capa que impidió a los europeos percibir las culturas de los otros pueblos andinos diferentes a la incaica. La política religiosa a la vez represiva y absorbente del Estado expansivo de los incas formó parte del programa de integración de los pueblos subyugados al tratar de sofocar cualquier intento de rebelión e incorporarlos a la superestructura del Estado[2].

Esto significa que los pueblos andinos sometidos por los incas ya habían conocido un Estado conquistador cuando los españoles llegaron a los Andes. Aunque hubo diferencias en los sistemas expansivos del Estado inca y del colonialismo español, es obvio que las estrategias desarrolladas por los pueblos andinos durante la dominación incaica también les sirvieron para contrarrestar las medidas represivas de los conquistadores europeos. En la Relación de los primeros misioneros agustinos en el norte del Perú (1560) resalta el hecho de que las reacciones de la población local fueran muy parecidas tanto frente a la represión incaica como frente a la española: poco antes de la conquista española, un soberano inca, como castigo por un determinado oráculo, hizo quebrar la estatua de un dios venerado por los pueblos de la región y arrojar las piezas en el río cercano. Más tarde, los sacerdotes del dios recuperaron algunos trozos de la imagen y volvieron a ponerla en su lugar. Cuando los españoles, por su parte, llegaron a aquella tierra, los agustinos llevaron a cabo el aniquilamiento de los restos que habían quedado de la estatua del dios. Ni siquiera de esta manera lograron desarraigar totalmente el culto[3]. Es decir, que las religiones andinas a principios del siglo XVII ya habían sufrido varios intentos de exterminio. En su confrontación con una nueva religión estatal —la del Estado inca— los pueblos andinos habían desarrollado estrategias para conservar sus cultos aunque fuera en la clandestinidad. Estas modificaciones adoptadas para contrarrestar

2. De la política religiosa en la expansión del Estado inca me he ocupado en varias publicaciones (Gareis, 1987: 149-162, 185-198, 351-371; 1997: 88-92).

3. Agustinos (1992 [*ca.* 15601: 19, fols. 7r-7v). Con respecto a estos acontecimientos en Huamachuco y de los procesos de transformación de los cultos locales a raíz de la represión religiosa, véase Gareis (1991: 114-118).

la represión a menudo condujeron a procesos de transformación y cambios profundos de los cultos autóctonos[4]. Como consecuencia, las religiones andinas que encontraron los misioneros y extirpadores un siglo después de la conquista española no podían ser las mismas que las que habían existido en la época precolombina.

El objetivo del presente trabajo, por lo tanto, es proporcionar una visión de las religiones andinas tal como fueron recogidas en las fuentes procedentes de la Extirpación de las Idolatrías, sobre todo en la primera mitad del siglo XVII. Esta visión, a la fuerza unificada, no podrá tener en cuenta todas las variantes locales, ni tampoco las variantes religiosas en los centros urbanos, ya que el intercambio entre los diferentes sectores étnicos de la población colonial y la transculturación eran mucho más pronunciados en las ciudades. El enfoque, por eso, se limitará a las religiones de las zonas rurales de los Andes. Además, es de advertir que las religiones andinas se describen aquí sin tomar en consideración los esfuerzos misioneros, ni el intercambio con el catolicismo y la paulatina transformación de los sistemas religiosos andinos, temas que se tratan en otros capítulos de este volumen[5].

II. LA DOCUMENTACIÓN PROCEDENTE DE LA EXTIRPACIÓN DE LAS IDOLATRÍAS

Ya en el siglo XVI se llevaron a cabo algunas campañas para extirpar la idolatría, pero en 1610 fue creada la institución de este nombre conjuntamente por el arzobispo de Lima y el virrey, entonces el marqués de Montesclaros. La instalación de la nueva institución fue una reacción de las autoridades coloniales a la denuncia que Francisco de Ávila hizo en 1608 de sus feligreses andinos asegurando que, aunque bautizados desde hacía tiempo, eran sin embargo idólatras y proseguían clandestinamente con sus cultos precolombinos como antes de la conquista española[6]. Es de re-

4. Esto ocurrió, por ejemplo, en la región de Huamachuco, caso mencionado anteriormente. La destrucción de la estatua del dios Catequil en última instancia provocó un proceso de fragmentación del culto, dado que la veneración de esta deidad sólo sobrevivió en los cultos a sus «hijos», representados en piedras que los feligreses de Catequil encontraron en el campo (Gareis, 1991).

5. De esta transformación religiosa ya se ocupó en diferentes ocasiones y detenidamente Marzal (1977; 1988: especialmente 55-63).

6. Acerca de la historia de la institución, el libro de Pierre Duviols (1971)

cordar aquí que la población indígena del Perú no estaba sujeta a la jurisdicción de la Inquisición[7]. Por eso, se creía necesario crear una institución para suplir esta falta. Como consecuencia, la nueva institución de la Extirpación de las Idolatrías fue organizada de acuerdo con el modelo de la Inquisición, en especial en cuanto a las visitas y los procesos. Sin embargo, hubo algunas diferencias importantes, sobre todo el hecho de que en la Extirpación de las Idolatrías no existiese la pena de muerte[8]. Aunque la Extirpación fue una institución represiva que, como indica su propio nombre, apuntaba a desarraigar los cultos autóctonos, no es de olvidar que el principal objetivo de la nueva institución era realizar finalmente la evangelización de la población indígena. Por eso, muchas de las fuentes procedentes de las varias campañas de Extirpación llevadas a cabo durante el siglo XVII no son meramente documentos de la represión, sino que una parte de los textos estaba dedicada a describir las religiones andinas con el fin de aumentar la eficacia de los métodos empleados por los extirpadores. Es obvio que estas descripciones, para ser útiles, debían proporcionar las informaciones más detalladas y exactas.

El instrumento más importante de la Extirpación eran las «visitas de idolatrías» efectuadas por jueces eclesiásticos en el arzobispado de Lima. Visitaron todos los pueblos de la región y generalmente se quedaron en un lugar hasta terminar todas las causas instruidas contra los presuntos idólatras. La visita se clausuraba con un solemne auto de fe, en el que se incineraban representaciones de deidades, objetos de culto, trajes ceremoniales y momias de los antepasados, que también eran veneradas en las religiones andinas[9]. Tanto las visitas como otras actividades de la Extirpación

sigue siendo la obra de referencia. El origen de las campañas a partir de 1610 y sobre todo el papel desempeñado por el primer juez de idolatrías, Francisco de Ávila, en la instalación de la institución son objeto de interpretaciones controvertidas. Gareis (1990) proporciona una discusión de los diferentes puntos de vista. De las reacciones a la Extirpación de idolatrías por parte de la población indígena se ocupa Griffiths (1998). Sobre el descubrimiento de Ávila y la subsiguiente evolución de la Extirpación, véanse Acosta (1987: 571-606) y Marzal (1988: 59-61, 213-234).

7. Duviols (1971: 217-218); Gareis (1989: 55-56, 68-69).

8. Con respecto a las convergencias entre Inquisición y Extirpación en el virreinato del Perú véanse Duviols (1971: 220-224, 225-226; 1986: LXXIII-LXXVI) y Gareis (1989).

9. Para descripciones más detalladas de las visitas de idolatrías véanse Arriaga (1968 [1621]: caps. XIII-XVII, 243-259); Duviols (1971: 201-210, 221-224); Gareis (1987: 382-393; 1989: 62-67; 1999: 234-236) y Griffiths (1994: 19-22). El punto de vista de Arriaga es comentado por Marzal (1988: 213-216).

de las Idolatrías generaron un cuerpo considerable de fuentes históricas. Éstas se pueden clasificar principalmente atendiendo a la finalidad que el autor se había propuesto a la hora de redactar el texto y de acuerdo con otros varios factores, como, por ejemplo, la situación en la cual se produjo el documento.

La primera y más completa descripción de las religiones andinas que surgió en el contexto de la Extirpación fue un manual de visitadores redactado por el jesuita Pablo Joseph de Arriaga en el ario 1621. Arriaga había tomado parte en la primera campaña de extirpación, en la cual acompañaba al visitador de idolatrías Hernando de Avendaño durante los años 1617-1619 en el norte del Perú y algunos meses a Francisco de Ávila, primer visitador de idolatrías nombrado por el arzobispo de Lima (Arriaga, 1968 [1621]: Prólogo 193, cap. I, 199). Además de estos datos que había recogido como «testigo de vista» (*ibid.*: cap. I, 199), también contaba con los escritos del visitador Hernando de Avendaño (*ibid.*: Prólogo, 194) y con informaciones que le proporcionaron otros visitadores y misioneros (*ibid.*: cap. IX, 225, 227-228, *passim*). Así que Arriaga había reunido para su obra la mayor parte de la información disponible en aquel momento. En veinte capítulos trazó la historia de la Extirpación de las Idolatrías, describió las creencias y cultos de los indígenas de las zonas visitadas, y propuso medidas para desarraigar las religiones antiguas y para llevar a cabo la visita de idolatrías. Posteriores descripciones de las religiones andinas, parecidas a la obra de Arriaga, como la de Pedro de Villagómez, publicada en 1649, aportan pocas informaciones adicionales al libro de Arriagal[10].

Otro material para el estudio de las religiones andinas procedente de la Extirpación de las Idolatrías está constituido por fuentes archivísticas, sobre todo textos que no se redactaron para su publicación. En esta categoría se encuentra una documentación variada como, por ejemplo, las cartas de visitadores y misioneros al arzobispo de Lima, la correspondencia de los arzobispos y virreyes al rey, las cartas anuales de los jesuitas que acompañaron a los visitadores de idolatrías hasta mediados del siglo XVII y las relaciones de las visitas[11]. Además, se han conservado las informaciones

10. Villagómez (1919: cap. XLII, 143) resaltó explícitamente que había recurrido a la obra de Arriaga para redactar su texto.

11. Para una crítica de estos grupos de fuentes véase Gareis (1990: 612-615; 2003: 215-223).

de servicios o méritos de algunos visitadores de idolatrías. Estos documentos presentaron los servicios prestados por los visitadores a la Corona española, puesto que al fin y al cabo la evangelización de los indígenas era un título jurídico de la conquista y colonización. Aparte de ofrecer datos precisos sobre los «idólatras» reconciliados, individuos procesados y representaciones de deidades destruidas, también proporcionan informaciones detalladas acerca de objetos de valor, como parafernalia de plata y oro, confiscados por los visitadores y entregados a las arcas reales[12]. Es de notar, sin embargo, que estas informaciones resaltan los méritos del individuo que presenta la petición, por lo cual la versión de los hechos ofrecida por estos documentos siempre es parcial y en muchos casos intentará agrandar los servicios prestados (Gareis, 2003: 236-238). En adición a todo esto se formó un grupo de fuentes muy importantes en los procesos de idolatrías. Ostentan características diferentes a la documentación mencionada hasta ahora, la cual reproduce la versión de los agentes de la Extirpación, ya sea de los jueces o de los misioneros que los acompañaban. En cambio, en los procesos parece como si se escuchara también la voz de los acusados, puesto que los documentos ofrecen el diálogo entre juez y acusado, cuyas preguntas y respuestas prestan a los manuscritos una autenticidad que no se encuentra en los otros documentos mencionados anteriormente. Esta autenticidad, sin embargo, puede ser engañosa. Con frecuencia, las declaraciones fueron tomadas a testigos o a acusados por medio de intérpretes, mientras que en los protocolos de los procesos solamente encontramos la versión española. Otros factores de distorsión posiblemente fueron la tortura y la atmósfera impregnada de miedo que caracterizaba a estos procesos penales. De manera que la situación en la cual fueron redactados y la dinámica inherente a los procesos con mucha probabilidad habrán menguado la autenticidad de las declaraciones[13].

Existe otro texto que permite, al menos en parte, una lectura de las religiones andinas desde la perspectiva indígena. Me refiero

12. Hernando de Avendaño, por ejemplo, adelantó en su *Información de servicios* (1640, AGI, Audiencia de Lima [en adelante «Lima»] 331) tardía del año 1640 un documento de la caja real que certificó la entrega de diversos objetos valiosos, los cuales alcanzaban más de 681 pesos (*ibid.*: fol. 7r).

13. Duviols (1971: 211-217; 1986: XXXIV-XXXVIII); Gareis (1990: 616; 1993: 288-291; 2003: 246-248). Una selección de procesos de idolatrías y documentos relacionados fue publicada por Duviols (1986), García Cabrera (1994) y Sánchez (1991).

a las tradiciones orales de Huarochirí, cuya redacción alrededor de 1608 fue llevada a cabo a instancias del visitador de idolatrías y clérigo de Huarochirí, Francisco de Ávila, por un feligrés indígena de su doctrina. Las tradiciones orales recogidas en la región de Huarochirí redactadas en lengua quechua complementan nuestra documentación con informaciones muy valiosas sobre varios aspectos de las religiones andinas[14].

III. EL PANTEÓN ANDINO EN LA DOCUMENTACIÓN DE IDOLATRÍAS

El panteón andino estaba integrado por diferentes entidades numinosas, entre las que es posible distinguir dos grandes categorías: deidades relacionadas con astros o con fenómenos atmosféricos y los dioses creadores, representados tanto por montes, peñas, manantiales u otros fenómenos de la naturaleza como por estatuas con frecuencia labradas en piedra. También se veneraban los *malqui*, es decir, las momias de los antepasados de los grupos locales, que a veces se confundían con los dioses creadores, dado que en algunos casos se atribuía a los *malqui* la creación del grupo local y en todo caso se creía que tenían influencia sobre la fertilidad de los campos[15]. Las fuentes históricas en general, cuando utilizaban la expresión *malqui*, se referían a las momias de los antepasados más inmediatos[16]. Si se trataba de un antepasado lejano, frecuentemente mítico y deificado, entonces comúnmente lo denominaban *huaca* (*waka*), al igual que las deidades localizadas en cerros u

14. De las tradiciones orales de Huarochirí existen varias ediciones y traducciones, así como numerosos estudios sobre ellas. Aquí utilizamos la traducción de Taylor (1987). Acosta (1987) y Duviols (1975) proporcionan estudios biográficos sobre Francisco de Ávila. En cuanto a la datación del documento nos remitimos a las conclusiones de Acosta (1987: 596). Con respecto a la estructura del documento y la crítica de fuentes véase Dedenbach-Salazar Sáenz (1994).

15. Según la interpretación de Duviols el concepto andino de «dios creador» no se ha de entender como una deidad que crea de la nada sino que más bien se trata de una figura que ordena las cosas. Sobre los diferentes puntos de vista con respecto a la noción de «dios creador» en los Andes véanse Duviols (1977: 55, 58, 60) y Marzal (1988: 176-177). Como indica Huertas Vallejos (1981: 61), la misma palabra *malqui* alude a la relación del muerto con la agricultura.

16. Arriaga (1968: cap. II, 203) señala la importancia del culto a los *malquis* y en los documentos provenientes de visitas de idolatrías realizadas en la región de Cajatambo abundan las referencias que confirman el papel central de los muertos en la culturas andinas. Véanse, por ejemplo, los datos reunidos por Huertas Vallejos (1981: 60-68).

otros lugares de culto. Se trata de un término común a lo largo de los Andes. Se usaba tanto en el idioma quechua como en el aymara y cubre un campo semántico bastante amplio[17]. En el contexto de la veneración de muertos o de antepasados míticos, el término *huaca* señala la calidad sagrada del antepasado y el hecho de haber sido venerado como un dios.

Según parece, por la documentación de la visita de idolatrías llevada a cabo en la provincia colonial de Cajatambo por Bernardo de Noboa a partir de 1656, en esta región se rendía culto al sol y otros astros como también a *malqui* y *huaca* (Huertas Vallejos, 1981: 70-76). Hecho que resalta con particular claridad en la declaración de Hernando Hacas Poma, que a la sazón ocupaba el oficio de sacerdote de los cultos antiguos. En dos fiestas importantes relacionadas con el ciclo agrario, después de haber tomado confesión a todo el pueblo, se dirigió a las deidades con las palabras siguientes:

> Señor Sol Señora Luna Señoras estrellas ya vuestros hijos y chriaturas an comfesado todos sus pecados y rio llebad estos pecados al mar [...] y vosotros Señores malquis Señoras guacas dadnos vida salud...[18].

El sol y la luna, concebidos como una pareja cósmica, ocupaban una posición privilegiada en el panteón andino y recibían ofrendas, pero no había templos o lugares reservados para su culto. Lo mismo sucedía en lo que se refiere a la veneración de las estrellas, las cuales también se relacionaban con la fertilidad de los campos o la procreación de animales y por tanto con el bienestar de los hombres, pero que no fueron adoradas en templos dedicados especialmente a su servicio. El rayo fue venerado en toda la región alto-andina y considerado por algunos progenitor. Otro fenómeno atmosférico, como el arco iris, pero también el mar y sobre todo la tierra, recibieron ofrendas y fueron adora-

17. La transcripción moderna de la noción *huaca* sería *waka*, pero aquí utilizo *huaca* porque es la forma como aparece en las fuentes contemporáneas. Acerca de la variedad de significados de la palabra, véanse Arriaga (1968 [1621]: cap. II, 201-205) y al Inca Garcilaso (1991 [16091: Lib. II, caps. IV-V: 76-80). Gareis (1987: 46 nota 2) proporciona las referencias en los vocabularios históricos de las lenguas quechua y aymara.

18. Citado en Duviols (1986: 144, fol. 9v) y Huertas Vallejos (1981: 107) de la documentación de idolatrías conservada en el Archivo Arzobispal de Lima.

dos[19]. Todos estos astros, fenómenos atmosféricos o de la naturaleza constituían el trasfondo panandino sobre el cual se desplegaba el panteón local, en el que las deidades y entidades numinosas veneradas en la región, los huaca y los malqui, tenían mayor importancia. Si bien el culto a los muertos y antepasados estaba difundido por toda el área andina, en algunas regiones como Cajatambo los malqui ocupaban un lugar de suma importancia en el panteón local. La carta anual que los jesuitas mandaron en 1613 sobre su misión a los huachos y yauyos (Sierra central) también hace constar que «sus mas principales idolos eran / los cuerpos muertos de sus antepasados, los quales desenterraban de las iglesias...» (BAH, Jesuitas 9/3660, n.º 89). Calancha (1639: Lib. II, cap. XXXII 5 8: 472) confirmó esta observación en el norte del Perú:

> [...] entregarán antes todos sus Idolos, porque a ellos se encomiendan cada año i azen sacrificio, pero a los cuerpos de sus primeros progenitores, que ellos llaman su principio, se encomiendan cada dia, i les ofrecen sacrificio cada ora.

Las representaciones de *huaca* podían ser muy variadas, piedras lisas o labradas, así como imágenes de cerámica o talladas en madera. A menudo las figuras estaban envueltas en tejidos finos y se guardaban en un adoratorio[20]. En la provincia de Cajatambo los habitantes de Mangas manifestaron al visitador en 1663 varios lugares de culto. Entre otras representaciones, también se descubrieron las deidades locales más importantes. Auca Atama era un *malqui* que se halló en un templo rodeado por otras momias consideradas hijos de Auca Atama y piedras, las así llamadas *conopa*, que igualmente eran tenidas por representaciones de entidades nu-

19. Arriaga (1968: cap. II, 201); Gareis (1987: 244-245, 279); Huertas Vallejos, 1981: 69-78. En la carta anual de 1618 los jesuitas ofrecen un relato de la visita de idolatría a la región norteña de Conchucos: «Adoran todos los de esta provincia como de otra se ha dicho [Huaylas, visitada anteriormente] al sol, luna etc. / Al arco del cielo temen notablemente porque piensan que se les entra en el cuerpo...» (BAH, Jesuitas 9/3702, n.º 25, fol. 392r).

20. Rostworowski (1983: 52-53, 62-63, 88-91, *passim*) proporciona descripciones de algunas representaciones de deidades. En la relación de una visita de idolatrías a la provincia de Huaylas en el año 1618, los jesuitas mencionaron que en el pueblo de Pampas un sacerdote indígena les mostró «vn ydolo vestido; era vna piedra pequeñita de cristal tosco ves / tida con habito de mujer, que diçia ser mujer de otro ydolo que la vi / çita passada ecibio al D.or Diego Ramirez; tenia vestidos en gran / cantidad, faxas, vinchas etc.» (BAH, Jesuitas 9/3702, n.º 25).

minosas, protectoras del maíz y de otras plantas. En general eran talladas en la forma de la planta o del animal que representaban. Las piedras *conopa* de animales eran sobre todo de llamas y alpacas cuya procreación se anhelaba. Los lugareños creían que Auca Atama era su progenitor y que este *malqui* tenía a su vez como madre una deidad llamada Urpai Guachac, representada en una pequeña figura de paloma labrada de hueso. Al lado de las momias y figuras se hallaron numerosas y diversas ofrendas y ambas deidades contaban con manadas de llamas y chacras para el servicio de su culto[21].

De lo dicho hasta ahora se desprende que los *malqui* no eran meramente cuerpos momificados. En cierto modo seguían viviendo, ya que con su fuerza vital animaban a sus feligreses, generalmente descendientes de los *ayllu*, a los cuales habían dado origen, y hacían brotar y crecer los frutos del campo. No por casualidad la palabra quechua *malqui* significa, según el diccionario de González Holguín (1952 [1608]: 224), «la planta tierna para plantar». De igual manera, los *huaca* y en general los dioses andinos fueron venerados por su fuerza vital que animaba a los seres humanos, por cuidar de su bienestar y proveerlos de todo que hubieran menester[22]. Eran los dueños de los animales domésticos y aseguraban la fertilidad de los campos. Es decir, la vida humana dependía totalmente de la benevolencia de los dioses y los *malqui*. Por eso, era de suma importancia para los feligreses guardar todos los preceptos religiosos y hacer las ofrendas y ritos. Si no se cumplía con los deberes religiosos, todo el grupo humano podía ser castigado por la deidad con sequías, granizadas, enfermedades o terremotos. En Huarochirí, por tanto, se creía que el dios Pachacamac, gran deidad de la Costa peruana, al mismo tiempo que impartía su

21. Documentos citados en Duviols (1986: 414-416, fols. 34r-36r). A base de estos documentos Robles (1978) elabora un cuadro del panteón local en una comunidad andina a mitad del siglo XVII. Bernardo de Noboa, el visitador de la región, hizo reproducir partes de sus apuntes en su *Información de servicios* del año 1664 (AGI, Lima 333, Fs. 16, s.f.). Entre otros objetos encontró «ydolos conopas vno de piedra negra a ma / nera y forma de carneritos de la tierra / que hera para el augmento de carneros / de la tierra y otra piedra blanca a manera / de vna magorca de maiz con granos de maiz / Releuados en la misma piedra que hera / para el aumento de maiz». Véase además Rostworowski (1983: 88-93) con respecto a la pareja Auca Atama/Urpai Guachac y otras parejas divinas y sus funciones como oposiciones complementarias.

22. Acerca de esta fuerza vital véanse las consideraciones de Duviols (1978: 143) y Taylor (1974-76; 1987 [*ca.* 1608]: 24-25).

fuerza vital a los feligreses también podía castigarlos. Sus poderes a la vez creativos y destructivos se reflejan en los nombres Pachacamac, que se refiere a su condición de creador, y Pachacuyuchic, que significa «el que hace temblar a la tierra». Este segundo nombre alude a la creencia de que «a veces cuando mueve su cara a un lado, [la tierra] tiembla; [...] si moviera todo su cuerpo, el mundo acabaría» (Taylor, 1987 [*ca.* 1608]: cap. 22, 335).

En ciertas ocasiones las deidades se comunicaban directamente con los sacerdotes encargados de su culto. En la carta anual del año 1613 el misionero jesuita relata que el visitador tenía la estatua de un *huaca* en su aposento cuando entró la sacerdotisa de la deidad. En este momento, la piedra empezó a hablar y saludaba a la mujer con las palabras «seas bien venida hermosa princesa» a lo cual la sacerdotisa dijo al visitador: «mira padre que esta piedra es nuestro dios» (BAH, Jesuitas 9/3660, n.º 89). Acto seguido fue despedazada la piedra para aniquilar el culto al *huaca*. Sin embargo, de acuerdo con la opinión de los feligreses indígenas, las piedras, peñas o estatuas eran sólo representaciones que servían a los dioses como una especie de asiento al que se incorporaban en el momento en el que se les rendía culto[23]. Por eso, por lo general, la destrucción de los lugares de culto y de las representaciones de deidades andinas no dio los frutos esperados. Incluso se han conservado algunas oraciones que recuerdan el aniquilamiento de la representación de un dios. Un hombre atestiguó en la visita de Cajatambo [1656] que había rezado al dios Guari con estas palabras:

> Señor padre quemado que tiene azequia que tiene agua que tiene chacara dame agua dame chacara dame comida desde que estas quemado morimos de hambre y no tenemos comida...[24].

23. Duviols (1986: 113) cita el testimonio de un alcalde indígena de la región de Cajatambo recogido en la visita de 1656. El hombre afirmó que el dios Guari «tenía un asiento de piedra para que se asentasse y que guando biene es como un biento fuerte y grande». Otra testigo explicó al mismo visitador que «aunque los abia quemado el dicho bisitador [Hernando de Avendaño] haciendoles el dicho sachrificio baxariam los dichos ydolos y les oyerian los que les pedian» (*ibid.*: 7). Avendaño efectuó la visita de estos pueblos en junio del 1618 (H. de Avendaño, *Testimonio de la uisita de / la extirpacion de la ydolatria / en que absoluio el doctor Fer.do / de Auendaño doce mill y cien / to y treinta personas en / ocho años que uisito como / consta de la ultima hoja deste testimonio /1623 años*, AGI, Lima 329, s. fol.).

24. Citado en Duviols (1986: 11).

Todavía más explícito es el testimonio del sacerdote nativo Hacas Poma, quien afirmó en la misma visita:

> [...] aunque el s[eñ]or obispo [Avendaño] les quemo algunos malquis e ydolos los deben adorar y aser sachrificios porque las almas destos dichos viben son ynmortales y bajan al sachrificio (cit. en Duviols, 1986: 145).

En la documentación de la extirpación sobre varias regiones andinas se observa una cierta jerarquía de los dioses dentro de una región. De modo que había deidades veneradas solamente en el seno del *ayllu*, núcleo de la organización socio-política de las sociedades andinas, y otros dioses que fueron adorados por todo el grupo local, generalmente integrado por varios *ayllu*, o también por el grupo étnico en su totalidad. En cualquier caso, la deidad a la que se rendía culto era considerada responsable del bienestar y de la persistencia de la comunidad. En la bibliografía sobre las religiones andinas las deidades de más envergadura son calificadas de «dioses mayores». Esto, desde luego, se ha de entender sobre todo como indicador de la mayor área de difusión de su culto en comparación con entidades numinosas veneradas tan sólo por un pequeño grupo humano. Por otro lado, también es de notar que la mitología andina sugiere una jerarquía de las deidades en el motivo recurrente de «la lucha de los dioses». Las tradiciones orales de Huarochirí (*ca.* 1608), por ejemplo, describen la dramática lucha entre los dioses Huallallo Carhuincho y Pariacaca. Al final Paria- caca logró vencer a su adversario, que tuvo que huir, y con él también huyeron los hombres que le veneraban[25]. Asimismo, se establecían relaciones jerárquicas entre los dioses andinos a través de los lazos de parentesco entre las deidades. Frecuentemente se da el caso de dioses locales que eran considerados hijos de otras deidades de mayor envergadura. Por un lado, se trataba de una estrategia de los sacerdotes de los grandes centros de culto para poder ejercer influencia también en regiones alejadas, ya que al asegurar que su dios era el padre de varios dioses locales establecieron una red de relaciones con los grupos locales y, a cambio de la protección prestada por parte del dios panandino a su hijo y a sus feligreses, lograban dirigir un flujo constante de ofrendas

25. Taylor (1987 [*ca.* 1608]: cap. 1, 44-45, cap. 6, 120-121, cap. 8, 144-159).

hacia su centro de culto. Por otro lado, también los ministros de la deidad local y las comunidades de la región conseguían ventajas en obtener la protección del dios panandino y de su sacerdocio poderoso[26]. Las tradiciones orales de Huarochirí ofrecen un ejemplo que demuestra en qué medida el parentesco mítico de la gran deidad costeña Pachacamac con un dios local sirvió para aumentar la influencia del dios panandino y los ingresos de su sacerdocio. Llocllayhuancupa —el dios local— era un objeto que una mujer encontró mientras trabajaba en el campo. Por medio de un oráculo se dio a conocer como hijo del dios Pachacamac, enviado por su padre «para custodiar a esta comunidad de los checa» (Taylor, 1987 [*ca.* 1608]: cap. 20, 295). Enseguida los lugareños erigieron un adoratorio, donde lo veneraban con ceremonias especiales. Pero, transcurrido un tiempo, el *huaca* Llocllayhuancupa desapareció. Preocupados, todos los hombres, cargados de ofrendas y conduciendo manadas de llamas, salieron en busca del *huaca* a Pachacamac, centro de culto costeño. Después de haber entregado los regalos a los sacerdotes de Pachacamac y reanudado de esta manera el culto a la gran deidad costeña, Llocllayhuancupa, el hijo del dios, regresó a su adoratorio. Desde entonces le veneraron con más fervor todavía y, además, criaban llamas para el dios Pachacamac (*ibid.*: 297-299). Es decir, que el centro de culto de Pachacamac no sólo ejerció cierta influencia sobre otras regiones a través de sus hijos, sino que también recibió ofrendas por medio de los lazos de parentesco mítico con los *huaca* locales. En Huarochirí, como en otras partes, también se cultivaba tierras y se criaban llamas para Pachacamac.

IV. MINISTROS DEL CULTO Y VIDA CEREMONIAL

La gran cantidad de diferentes denominaciones para las distintas especialidades religiosas parece sugerir un número igualmente elevado de oficios. La afirmación que Bernabé Cobo hizo en 1653 con respecto a la organización religiosa del Imperio de los incas también se puede aplicar a las religiones andinas de la época colonial. Cobo señaló que los sacerdotes podían ejercer al mismo tiempo los oficios de «confesores, médicos y hechiceros» (Cobo, 1956:

26. Acerca de estas relaciones, véanse Gareis (1987: 142-149) y Rostworowski (1977: 202-204).

Lib. XIII, cap. XXXIII, 225). Además de las diferentes funciones, también las técnicas empleadas por los especialistas religiosos implicaban nociones diferentes. Especialmente las muy variadas técnicas adivinatorias que se usaban en los Andes dieron lugar a una gran proliferación de términos. Por último, se dieron también variaciones regionales, por lo que los términos en general no aportan mucho a la comprensión de la organización de los oficios religiosos andinos, si bien encontramos algunos calificativos en las fuentes que iluminan ciertos aspectos importantes, como se verá más adelante. De todas las maneras, se puede distinguir entre las funciones sacerdotales ejercidas en el marco de los cultos a deidades *malqui* y *conopa* y las tareas especiales como la curación de enfermos o la adivinación para encontrar objetos perdidos, etc. Ambos tipos de funciones muy bien podían estar a cargo del mismo especialista religioso. Sin embargo, sobre todo en poblaciones mayores, a veces se dio una mayor fragmentación de los oficios religiosos, distinguiéndose entre el ámbito privado y el público, de forma que mientras los sacerdotes actuaban para todo el grupo local o todo el grupo étnico, los especialistas de ciertas tareas cumplían funciones en el ámbito privado e individual (Gareis, 1987: 222-228).

De lo dicho se desprende que existía un elevado número de funcionarios religiosos dedicados a los cultos y tareas especiales. Según parece, cada comunidad andina disponía de varios ministros ocupados en el culto a las deidades locales[27]. Entre éstos destacaban generalmente uno o varios sacerdotes mayores, que dirigían las ceremonias periódicas en honor de los dioses venerados por los lugareños. En las grandes fiestas eran asistidos por otros ministros del culto (Arriaga, 1968 [1621]: cap. III, 205-206). Según Arriaga (*ibid.*), al sacerdote mayor se le llamaba «Huacap-

27. Esto lo confirma la documentación de idolatrías. Así, por ejemplo, Arriaga (1968 [1621]: cap. I, 200), al referirse a un lapso de tiempo corto de un año y medio en que acompañó al visitador de idolatrías Avendaño, hizo constar que habían descubierto 669 «ministros de idolatrías». Otro documento, la *Relación de los medios* de 1619, arrojó un total de 1.618 en los corregimientos de Chancay, Cajatambo, Huaylas y Conchucos de acuerdo con las visitas llevadas a cabo durante los arios 1615 a 1619 (*Relación de los medios que se an puesto para la extirpacion de la ydolatria de los yndios deste arlobispado de los Reyes y de los pueblos que se an visitado en el tiempo que a que gouierna el ex.mo s.or Principe de Esquilache y de los buenos efectos que se an seguido*, s.f. [1619], AGI, Lima 38, n. 2, lib. IV, fols. 392-397, cita en fol. 397). Una crítica de este documento, en Duviols (1967: 87-88).

villac, que quiere decir el que habla con la *huaca*». De la misma manera, se denominaba «Malquipvillac» al oficiante encargado de hablar con los *malqui* y «Punchaupvillac» al que se comunicaba con el sol, es decir, el nombre guardaba relación con la deidad a la cual consultaban[28] y ponía de manifiesto la función principal de estos oficios que era servir de intermediarios entre los dioses y los hombres. Solamente los especialistas tenían la facultad de entablar comunicación directa con los seres divinos, que, por otra parte, se consideraba peligrosa para la gente común, requiriéndose la intervención de un iniciado en el oficio.

La posición que ocupaba el ministro en la jerarquía sacerdotal dependía sobre todo de la importancia de la deidad a cuyo culto se dedicaba, así como de las funciones que ejercía y de su relación con los dioses. En la carta anual de 1621 (BAH, Jesuitas 9/3660, n.º 90) los misioneros jesuitas mencionaron, entre otros sucesos de la visita de idolatrías a la «provincia de Ocros» (Cajatambo), que se convirtió un «consultor de las / *huacas* y a quien acudian los demas con los sacrificios siendo como sumo sacerdote / de ellos». También en otros documentos de las visitas de idolatrías posteriores llevadas a cabo por Bernardo de Noboa se pone de manifiesto una organización jerárquica del sacerdocio en las diversas comunidades y regiones. Los sacerdotes mayores fueron muy respetados por los miembros de su grupo y algunos de ellos alcanzaron tanta fama que incluso llegaron a ejercer influencia sobre las autoridades políticas[29]. En Cajatambo los sacerdotes mayores contaban con varios asistentes que se ocupaban de cuidar los lugares de culto, preparar chicha sagrada, recolectar ofrendas de los feligreses y otras tareas que se repartían entre un número mayor o menor de personas de acuerdo con las condiciones loca-

28. Con ligeras variaciones, estas nociones aparecen en los documentos de la visita de Noboa a Cajatambo (Huertas Vallejos, 1978: 6; 1981: 23-29), región que había sido visitada por Avendaño cuarenta arios antes. El hecho de que la visita de Avendaño y sus notas habían sido una fuente principal de Arriaga hace suponer que estas nociones son variantes regionales usadas en esta provincia, sobre todo porque no aparecen de igual manera en otras partes de los Andes. Para los términos usados en otras provincias andinas véanse los datos en Gareis (1987: 228-245).

29. Huertas Vallejos (1981: 18-29) analizó los documentos de la visita de Noboa de mediados del siglo xvii con respecto a la jerarquía de los ministros de culto y también hace resaltar la influencia de los sacerdotes mayores. Millones (1978) se ocupó en especial de la relación entre religión y política reflejada en las causas de idolatrías instruidas contra varios líderes étnicos.

les[30]. Arriaga (1968: cap. III, 206) afirma que tanto los varones como las mujeres podían ejercer los diferentes cargos religiosos, pero que generalmente los oficios más principales fueron desempeñados por varones[31].

Había diversos caminos para acceder al oficio de sacerdote. A mediados del siglo XVII, según parece por los datos recogidos en la visita de Bernardo de Noboa, en Cajatambo el sacerdote mayor solía instruir a sus asistentes y sucesores. Hernando Hacas Poma, uno de los sacerdotes mayores de Cajatambo, refirió en su testimonio que había designado los nuevos ministros, a los que instaló en el cargo mediante una compleja ceremonia que se realizó en los pueblos viejos donde también se encontraban los adoratorios. Al principio, los neófitos desempeñaban los cargos de sacristanes para luego ascender al oficio de confesor y, posteriormente, al de sacerdote que ofrecía sacrificios y tenía la facultad de hablar con las deidades (Huertas Vallejos, 1981: 22-26). También se daba la sucesión por herencia en el oficio de sacerdote, pasando por lo general del padre al hijo. En caso de que éste no mostrara suficiente habilidad para la tarea, era sustituido por otro pariente cercano (Arriaga, 1968: cap. III, 207). Arriaga menciona el caso de un hombre herido por el rayo que fue considerado «como divinamente elegido para el ministerio de las huacas» (*ibid.*). Posteriormente, en 1649, Pedro de Villagómez (1919: cap. LXVI, 273), citando una carta de Juan Alonso Ocón, obispo del Cuzco, informaba que en su visita a la diócesis descubrió numerosos sacerdotes nativos, que afirmaron que habían sido elegidos para su oficio por el rayo[32]. En la documentación de idolatrías abundan las referencias

30. Arriaga, 1968: cap. III, 205-206; Gareis, 1987: 229-247; Huertas Vallejos, 1981: 27-30.

31. Los datos recogidos en varias visitas y en los procesos de idolatrías conservados en el Archivo Arzobispal de Lima también sugieren que tanto las mujeres como los varones podían ocupar los diversos cargos religiosos. Esto queda muy claro en el relato de Rodrigo Hernández Príncipe sobre el sacerdocio autóctono de acuerdo con lo que encontró en su visita de idolatrías al norte del Perú, alrededor de 1620. Cada pueblo contaba con varios sacerdotes y con sus ayudantes. Un sacerdote y una sacerdotisa mayor encabezaban el sacerdocio masculino y femenino de la región. Hernández Príncipe (1923 [1621]: 29, 31, 33, 35-37), por lo tanto, postuló dos organizaciones paralelas para ministros masculinos y femeninos.

32. Calancha (1639: Lib. II, cap. XI, 371) aporta otra forma de elección divina relacionada con el rayo/trueno: «Quando alguna mujer pare en el campo dia que truena, dicen, que la criatura que nace es ijo del trueno i que se le a de dedicar para su servicio, i asi ay mucho numero de echiceros destos que llaman ijo del

a la elección divina. Con frecuencia los testimonios relatan que la deidad se mostraba a su futuro ministro bajo la forma de cacique, inca o coya, es decir, con el atuendo de una persona noble. El hecho que estos datos procedan de distintas regiones andinas hace suponer que se trataba de un patrón de reclutamiento de sacerdotes autóctonos bastante difundido en aquel entonces[33]. De estos testimonios se desprende también que al parecer no hubo diferencias de género en la forma de elección divina. Tampoco se observa una relación entre el género de la deidad y el de su elegido, ya que tanto mujeres como varones podían ser elegidos por divinidades femeninas o masculinas[34].

Es evidente que estos relatos sobre la elección divina de sacerdotes andinos debían despertar sospechas en los extirpadores de idolatrías, puesto que mostraban similitudes con las ideas desarrolladas por los demonólogos europeos sobre el reclutamiento de brujos por el diablo. Consiguientemente, los testimonios sobre la elección de los sacerdotes indígenas fueron interpretados como un pacto con el demonio, como se pone de manifiesto en la obra

trueno». Hernández Príncipe (1923 [1621]: 53), por su parte, en su visita de Cajatambo, también descubrió una así llamada «hija del rayo» que supuestamente había sido concebida por el rayo. En su *Información de servicios* de 1618-1620, Fernando de Avendaño recogió en la misma región la declaración de los «saserdotes ministros de idolatria», los cuales contaron al visitador que «guando nagen dos de / vn bientre asi hombres como animales son yjos del rayo / y del trueno» (AGI, Lima, 327). Según este testimonio, el nacimiento de gemelos implicaba el cumplimiento de ciertos preceptos y ayunos para los padres.

33. En su mayoría estos datos habían sido recogidos por los jesuitas que acompañaron a los visitadores de idolatrías, proporcionado estas informaciones en las cartas anuales enviadas al general de la Compañía. Así, por ejemplo, en la carta anual de 1613 (BAH, Jesuitas 9/3660, n.» 89) los dioses andinos aparecían a veces tomando la forma de felinos o de aves de rapiña, pero otras veces se presentaban en la figura de una *ñusta*, es decir, de una princesa incaica. La carta del ario 1618 (BAH, Jesuitas 9/3702, n.º 25, fol. 399r-v), que se refiere a una misión en la región de Huamanga [Ayacucho], reproduce el relato de una sacerdotisa sobre la manera en que fue reclutada. En este caso el dios entró con gran estruendo por el techo de la casa y se materializó «en figura de inga muy galan con sus orejeras / de estatura mediana. Dezia la [*sic*] que era su hazedor su dios su Re...». Véase también Calancha (1639: Lib. III, cap. XVIII, 631) para un caso parecido del norte del Perú.

34. En adición a los casos referidos en la nota anterior, hay una referencia en la carta anual de 1613 a la elección de un sacerdote por un dios que se le apareció en figura de un *curaca* (líder étnico) en traje de inca (BAH, Jesuitas 9/3660, n.º 89). Calancha (1639: Lib. III, cap. XVIII, 631) menciona el testimonio de una curandera del norte del Perú que fue elegida por una diosa con vestimenta de princesa inca.

de Antonio de la Calancha. El cronista agustino se apoyó en informaciones recogidas por Luis de Teruel, jesuita compañero de Arriaga en la primera campaña contra las idolatrías al norte del Perú. Cerca de Barranca tomaron presa a una sacerdotisa y curandera a la cual «siendo muchacha de la Dotrina, se le aparecio el Demonio en figura de Palla del Cuzco, que son como las Princesas de la sangre Real [...] i por principio de paga i prenda de la confederacion le dio un idolillo de plata» (Calancha, 1639: Lib. III, cap. XVIII, 631).

La interpretación de estos relatos por parte de los jueces de idolatrías en el sentido de que se trataba de un pacto diabólico resalta todavía con más claridad en un proceso de idolatría contra una curandera llevado a cabo en la provincia de Conchucos en 1697. En el interrogatorio, la anciana contó que la facultad de curar le fue otorgada por «un angelito muy her / moso con sus alitas pequeñitas»[35]. El fiscal de la causa no tenía dudas sobre la naturaleza de este «angelito», y concluyó en la sentencia acusatoria que Juana Augustina era culpable, sobre todo «por auer con / fesado el comerçio y pacto que tubo con el Demonio en figu / ra de vn angelito quien la instruyo en sus primeros prinçi / pios y dio a conoser las yeruas de que auia de vsar en sus he / chisos» (*ibid.*: fol. 5v). El angelito, desde luego, delata la influencia de la evangelización. También en otros relatos de la segunda mitad del siglo XVII se hace notar la presencia de conceptos cristianos que modificaron las apariciones de los dioses andinos. En un proceso de idolatrías llevado a cabo en 1660 durante la visita de Huarochirí, un curandero y adivino afirmó que la facultad de curar le había sido conferida por Dios y que había sido elegido para su oficio por un viejo español, vestido como un padre, que se le apareció en una visión. Además, como señal de su elección, tenía una cruz en el paladar[36]. En el año 1710 alegó el curandero Juan Vás-

35. «Causa de hechicera contra Juana Augustina india desta doctrina de San Luis de Huari» (1697. Fol. 14. AAL, Hechicerías e Idolatrías, Leg. 4, Exp. XLVII; actualmente Leg. X, Exp. 2. Cita en fol. 4v). Esta sección del Archivo Arzobispal de Lima fue reorganizada alrededor de 1991. Para facilitar la ubicación de los documentos citados aquí, la primera referencia corresponde al catálogo publicado por Lorenzo Huertas Vallejos (1981: 121-146), la segunda reproduce la nueva clasificación, vigente en la actualidad, realizada por la directora del archivo Laura Gutiérrez Arbulú (*ca.* 1992).

36. «Causa criminal de hechicero de oficio contra Pedro Sebastian yndio del pueblo de San Agustín de Guaquis, en la provincia de Yauyos» (San Lorenzo de

quez que él había sido elegido por un «viejo blanco» que llevaba una cruz en la mano. La aparición del anciano que había visto en sueños en su niñez también le indicó las plantas que más tarde debería utilizar en las curaciones y además le hizo notar que en su brazo derecho tenía la serial de la cruz formada por cuatro lunares[37]. En un segundo testimonio incluso llegó a afirmar que el anciano blanco era san Juan (*ibid.*: fols. 32v-33r). En todos estos relatos sobre elecciones divinas de sacerdotes, curanderos y adivinos resalta la experiencia extática de los neófitos, que recuerda a la elección chamánica. Otro elemento, que también concuerda con los característicos del chamanismo siberiano, es el hecho de que algunos de los curanderos estaban enfermos, iniciándose en el oficio al curarse ellos mismos[38]. Arriaga (1968 [1621]: cap. III, 207) constató que muchos de los elegidos por divinidades andinas quedaron «como fuera de sí» y en varios casos perdieron el conocimiento en el momento de la elección. Especialmente en los relatos de la elección divina que hacen referencia a una pérdida de conocimiento de los neófitos se manifiesta con mucha claridad algo característico de la iniciación chamánica: la muerte simbólica del iniciado[39]. En esta fase de la iniciación a un oficio religioso también se prescribe la reclusión de los neófitos, que duraba desde algunos días hasta un ario. Durante este tiempo los neófitos tenían que guardar ciertos preceptos como la abstinencia sexual, ayunos o el precepto de no tocar su cuerpo con las manos (*ibid.*). Es evidente que la reclusión temporal de los futuros sacerdotes y especialistas religiosos equivale a la muerte simbólica, tan importante para la iniciación para otro estado socio-religioso del individuo.

Quinti, 1660. Fol. 47. AAL, Hechicerías e Idolatrías, Leg. 4, Exp. XXX; actualmente Leg. IIA, Exp. 9, citas en fols. 13r, 32r).

37. «Juicio seguido contra Juan Vazquez indio, por usar hechicerías» (Lima, 1710. Fol. 81, AAL, Hechicerías e Idolatrías, Leg. 3, Exp. VI; actualmente Leg. XI, Exp. 2, citas en fols. 24v-25v).

38. Pedro Sebastián, por ejemplo, sufría del «mal de corazón», es decir, de epilepsia, cuando tuvo la visión en la cual fue instruido de cómo podría curarse («Causa contra...», AAL, Hechicerías e Idolatrías, Leg. 4, Exp. XXX; actualmente Leg. IIA, Exp. 9, fols. 32r-32v). Arriaga (1968: cap. III, 207) y Villagómez (1919: cap. XLIII, 155) notaron que en las culturas andinas los epilépticos eran considerados especialmente aptos para los oficios religiosos.

39. Con respecto al chamanismo véase Eliade (1968: 33, 39-40, 43). Gareis (1987: 276-292) proporciona una interpretación detallada de la elección e iniciación de los neófitos en los Andes coloniales.

La comunicación directa entre la deidad y su futuro sacerdote, que se producía en la experiencia extática durante la elección divina de los neófitos, caracterizaba también las tareas de los oficiantes andinos en los cultos. De modo que el sacerdote nativo para ejercer su oficio debía estar en condiciones de poder reanudar la comunicación directa con los dioses siempre que fuese necesario. Hernando Hacas Poma, sacerdote mayor de Cajatambo, al referirse a su manera de comunicarse con los seres divinos, relató en 1657 al visitador:

> [...] abiendole hecho estos sachrificios delante del dicho mallqui [...] se quedaba este testigo en stasis [*sic*] pribado de sus sentidos y oia interiormente que le hablaba el dicho mallqui [...] qual ydolo abiendolo echo los sachrificios lo abrasaban y quedaba en stasis y desia que el camaquen del idolo Guamancama Ratacurca y el alma del dicho mallqui bajaba a su corazón y le desia lo que se abia de haser [...][40].

En el caso de Hacas Poma el solo acto de ofrecer el sacrificio le produjo el éxtasis, es decir, la comunión con la divinidad. Otros oficiantes empleaban tabaco o plantas alucinógenas para entrar en el éxtasis y comunicarse con las deidades (Gareis, 1987: 298-314). Gaspar Loja (1650), adivino y curandero de la provincia de Conchucos en el norte del Perú, se comunicó con varias divinidades que se incorporaron a su llamada en ciertas piedras. Para entablar el contacto con las deidades mascaba hojas de coca y tabaco verde:

> [y luego] todas tres piedras le abla / una cada una en el parti / cular que le pedia vnas / vezes con voz tan indebil que apenas las entendia / otras la uoz muy entera / y que para que las dhas / piedras le ablassen era / negessario sacrificarles / cuyes palomas y ofregiese / coca y chicha[41].

Las ofrendas a los dioses andinos eran muy variadas. Entre los sacrificios figuraban hojas de coca, ciertas flores, *chicha* (una bebida alcohólica de maíz), oro y plata, conchas y otros diversos materiales. En las grandes ceremonias de la comunidad también se

40. Citado en Duviols (1986: 143) y Huertas Vallejos (1981: 105-106).

41. *Información de méritos de Joseph Laureano de Mena Godoy*, 1653, AGI, Lima 246, cita en fol. 106r. Agradezco a Hugo Pereyra Plasencia haber llamado mi atención sobre este documento.

sacrificaron animales, llamas y *cuyes* (cobayas). Con la sangre se untaban las representaciones de las deidades. Era muy apreciado el sacrificio de llamas, ya que estos animales domésticos tenían un considerable valor y en cierto modo su sacrificio sustituía a una vida humana, como se echa de ver en sacrificios para la curación de enfermedades. En estos casos se trataba de aplacar la ira de la deidad que había mandado la enfermedad por alguna falta cometida por el feligrés[42]. Las tradiciones orales de Huarochirí (1608) proporcionan una descripción impresionante de la manera en que la deidad solía ingerir las ofrendas. Al ofrecer comida y bebida a Llocllayhuancupa, el sacerdote se dirigía a la divinidad con rezos. Cuando le ofrendaban hojas de coca, la deidad «producía un crujido como si estuviese mascando». Acabado ya el sacrificio y quemadas las ofrendas, cesaron también los ruidos que produjo el dios al masticar la coca (Taylor, 1987: cap. 21, 319).

La vida ceremonial de los pueblos andinos giraba en torno a las actividades agrícolas y las fiestas más importantes del ciclo ritual del año se celebraban conjuntamente por todo el grupo local en honor a las deidades consideradas responsables de la fertilidad de los campos y los animales domésticos. De suma importancia para el bienestar de los hombres y la existencia del grupo social, estos dioses recibían gran cantidad de ofrendas y sacrificios de animales en las ceremonias colectivas, además de contar con el servicio de culto durante todo el ario. Durante la preparación de las fiestas religiosas, toda la comunidad tenía que ayunar y abstenerse de relaciones sexuales. Los sacerdotes vigilaban si se guardaban los preceptos y ayunos que precedían a las festividades. Una de las tareas más importantes del sacerdocio en esta fase preparatoria era tomar la confesión a los miembros del grupo local. Se confesaba el quebrantamiento de mandamientos y preceptos socio-religiosos, dado que los ámbitos de la vida social y religiosa estaban estrechamente entrelazados y se creía que la falta de un individuo ponía en peligro a todo el grupo (Arriaga, 1968: cap. III, 206; cap. V, 212-213).

Estos ritos purificatorios preparaban la comunidad de los fieles a la fiesta religiosa, que se prolongaba durante días con bailes, libaciones, ofrendas y adoraciones en honor a las deidades[43].

42. Arriaga, 1968: cap. IV, 209-211; Gareis, 1987: 339-343.

43. La documentación de la Extirpación proporciona muchas descripciones de estas fiestas. Véanse, por ejemplo, los testimonios reunidos en Duviols (1986: 137 ss.).

En Huarochirí, durante las tres grandes fiestas religiosas del ciclo anual, un grupo de hombres de los diferentes linajes se dedicaba a los bailes rituales. Según la tradición oral, estos bailes habían sido introducidos por el dios Pariacaca. Por eso, ninguno de los hombres escogidos para este oficio osaba faltar a los bailes. Se creía que el dios castigaría con la muerte a cuantos dejaran de cumplir con su deber (Taylor, 1987 [*ca.* 1608]: cap. 9, 169-187). Las ceremonias, finalmente, culminaban en la comunión con la deidad celebrada por el sacerdote mayor en el momento del éxtasis, cuando el dios se hacía presente y se comunicaba con el oficiante. Hernando Hacas Poma de Cajatambo describió en su testimonio de 1657 cómo las deidades entraron en su corazón porque «las almas destos dichos [malquis e ydolos] [...] bajan al sachrificio que les hasen sus hijos» (cit. en Duviols, 1986: 145).

Además de las fiestas del ciclo ritual del ario, también se llevaron a cabo rituales colectivos en tiempos de crisis, como, por ejemplo, en la época de grandes epidemias, puesto que estas enfermedades eran interpretadas como castigos de los dioses. Los sacerdotes, entonces, consultaban a los dioses locales para averiguar el remedio. Amonestaban a los feligreses para que confesasen sus pecados, ayunaran y se abstuviesen de sus mujeres, y además hacían grandes sacrificios. En el ámbito individual, las enfermedades podían tener su origen en una falta religiosa o en un maleficio. Es decir, en todos los casos la enfermedad se interpretaba en el marco religioso. La curación del enfermo, por lo tanto, debía ser llevada a cabo por un especialista religioso. Su tarea consistía en primer lugar en descubrir la causa de la enfermedad y luego ejecutar los ritos necesarios[44].

V. EL SISTEMA RELIGIOSO ANDINO DOCUMENTADO POR LOS EXTIRPADORES

Del análisis de la documentación de las idolatrías —a pesar de ser fragmentaria— surge una imagen de las religiones andinas bastante completa y coherente. Vista desde una perspectiva amplia, panandina, pone de manifiesto una compleja estructura de interrelaciones entre los grandes centros de culto, suprarregionales o

44. Arriaga (1968 [16211: cap. III, 206; cap. XI, 238; cap. XIV, 247, 276); Basto Girón (1957); Gareis (1987: 339-350).

regionales, por un lado, y los lugares de culto de grupos locales, por otro. Una red de parentescos míticos entre los dioses unía a regiones, a veces muy alejadas, al integrar las deidades locales y sus feligreses en la superestructura del sistema religioso panandino. Aunque los dioses locales mostraban rasgos particulares distintivos que los hacían inconfundibles, el sistema de creencias, al mismo tiempo, reunía características comunes a todas las religiones andinas. En el seno de las regiones particulares o en los diversos grupos locales, se perciben sistemas religiosos coherentes que presentaban estructuras parecidas a lo largo de los Andes.

Desde el punto de vista del feligrés individual, el sistema religioso andino se puede describir como una figura de círculos concéntricos: en esta imagen el individuo, rodeado de las piedras *conopa* —especialmente las representaciones de los protectores de la casa, es decir, los «dioses penates» de las fuentes históricas— y de otras deidades veneradas en su contorno más inmediato, ocuparía el centro de la serie de círculos concéntricos. Para el individuo estas entidades numinosas eran de la mayor importancia, no obstante el hecho de que su posición podía ser insignificante dentro de la jerarquía panandina de dioses. El próximo círculo que encerraba al del centro comprendía a los dioses de todo un grupo étnico. Por último, el círculo de los dioses panandinos circundaba todos los sistemas locales y regionales. Desde el punto de vista del individuo, por lo tanto, el orden jerárquico de los dioses en cierto modo fue invertido, ya que las deidades de más envergadura en general se caracterizaban por su mayor distancia, que las separaba de los feligreses. Eran adorados en lugares de culto alejados de los grupos locales y apenas intervenían en la vida cotidiana. Consiguientemente, tenían menos importancia en la vida religiosa de los feligreses individuales y poco a poco fueron cediendo el paso a los dioses del panteón local. En la segunda mitad del siglo XVII los grandes centros religiosos dejaron de existir, lo que, sin embargo, no implicaba que se hubiera perdido por completo la veneración de los dioses panandinos. Éstos siguieron siendo adorados a través de lazos de parentesco mítico que los unían a las deidades locales consideradas sus hijos o mujeres. De hecho, se hace notar en las visitas de idolatrías llevadas a cabo hacia la mitad del siglo XVII la concentración de los cultos a los dioses de la región y sobre todo a los *huaca* y *malqui*, fundadores de los *ayllu* lugareños y grupos locales.

La identificación de los dioses locales con la comunidad de sus feligreses vinculó la identidad del grupo a estas deidades. Tenidas

por progenitores y creadores de la comunidad, tenían suma importancia para la existencia del grupo local. Por eso, las fiestas colectivas del ciclo anual reunían a todo el grupo en la veneración de los huaca, los malqui y las deidades de la región. Mediante la celebración común de los cultos para estos dioses se reforzó la cohesión del grupo social y, al mismo tiempo, se confirmaban los lazos entre hombres y dioses.

BIBLIOGRAFÍA

Siglas

AAL	Archivo Arzobispal de Lima.
AGI	Archivo General de Indias, Sevilla.
BAH	Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid.

Acosta, A. (1987), «Francisco de Ávila», ed. y trad. en G. Taylor, *Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Institut Frangais d'Études Andines, pp. 551-616. Agustinos (1992) [*ca.* 1560]: véase Castro de Trelles, L. (ed.).

Arriaga, P. J. (1968), *Extirpación de la idolatría del Perú* [1621], Madrid: Atlas (BAE, 209).

Ávila, F. de (1918), *Prefación al libro de los Sermones o homilías en la lengua castellana y la índica general quechua* [1648], Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú XI, ed. de H. H. Urteaga y C. A. Romero, Lima: Sanmartí, pp. 57-98.

Basto Girón, L. J. (1957), *Salud y enfermedad en el campesino peruano del siglo XVII*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Bermejo Cabrero, J. L. (1989), «Símbolos de la monarquía española y de sus componentes territoriales en época barroca», en A. Iglesia Ferreirós y S. Sánchez-Lauro (eds.), *Centralismo y autonomismo en los siglos XVI-XVII*, Homenaje al profesor J. Lalinde Abadía, Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 67-80.

Calancha, A. de la (²1639), *Coronica Moralizada del orden de San Avgvstin en el Perv, con svcesos egenplares vistos en esta monarqvia* [1638], Barcelona: Pedro Lacavallería.

Castro de Trelles, L. (ed.) (1992), *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos*, Lima: PUCP.

Cobo, B. (1956), *Historia del Nuevo Mundo* [1653], 2 vols., Madrid: Atlas (BAE, 91-92).

Dedenbach-Salazar Sáenz, S. (1994), «El arte verbal de los textos quechuas de Huarochirí (Perú, siglo XVII) reflejado en la organización del discurso y en los medios estilísticos», en M. Beyersdorff y S. Dedenbach-Salazar Sáenz (eds.), *Andean Oral Traditions: Discourse and*

Literatura/Tradiciones Orales Andinas: Discurso y Literatura, Bonn: Holos (BAS Bonner Amerikanistische Studien, 24), pp. 21-49.
Duviols, P. (1967), «La idolatría en cifras: una relación peruana de 1619»: *Études Latino-Américaines* 3, pp. 87-100.
Duviols, E. (1971), *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. «L'Extirpation de l'idolátrie» entre 1532 et 1660*, Lima: Institut Frangais d'Études Andines.
Duviols, E. (²1975), «Francisco de Ávila, extirpador de la idolatría: estudio biobibliográfico» [1966], en J. M.ª Arguedas (trad.), *Dioses* y *hombres de Huarochirí*, México: Siglo XXI, pp. 151-168.
Duviols, E. (1977), «Los nombres quechua de Viracocha, supuesto Dios Creador de los evangelizadores»: *Allpanchis Phuturinqa* 10, pp. 53-63.
Duviols, E. (1978), «Camaquen, Upani: un concept animiste des anciens péruviens», en R. Hartmann y U. Oberem (eds.), *Estudios Americanistas* I, Homenaje a H. Trimborn (Collectanea Instituti Anthropos 20-21) 2 vols., pp. 132-144.
Duviols, E. (1986), *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*, Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.
Eliade, M. (1968), *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, Paris: Payot.
García Cabrera, J. C. (1994), *Ofensas a Dios, pleitos e injurias: causas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo siglos XVII-XIX*, Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
Garcilaso de la Vega, Inca (1991) [1609], *Comentarios reales de los incas*, ed. de C. Araníbar, 2 vols., México: FCE.
Gareis, I. (1987), *Religiöse Spezialisten des zentralen Andengebietes zur Zeit der Inka und während der spanischen Kolonialherrschaft*, Hohenschäftlarn: Klaus Renner.
Gareis, I. (1989), «Extirpación de idolatrías e Inquisición en el virreinato del Perú»: *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 16, pp. 55-74.
Gareis, I. (1990), «La 'idolatría' andina y sus fuentes históricas. Reflexiones en torno a *Cultura andina y represión* de Pierre Duviols»: *Revista de Indias* 50/189, pp. 607-626.
Gareis, I. (1991), «Transformaciones de los oficios religiosos andinos en la época colonial temprana», en M. Ziólkowski (ed.), *El culto estatal del Imperio inca*, Memorias del 46.º Congreso Internacional de Americanistas, Varsovia: Universidad de Varsovia/CESLA, pp. 113-126.
Gareis, I. (1993), «Las religiones andinas en los procesos de idolatrías: hacia una crítica de fuentes», en E Duviols (ed.), *Religions des Andes et Langues indignes: Équateur-Pérou-Bolivie avant et aprés la Conquéte espagnole*, Actes du Colloque III d'Études Andines, Aix-en-Provence: CARLAM Publications de L'Université de Provence, pp. 281-295.

Gareis, I. (1997), «Religioni delle culture superiori andine», trad. de M. Tosti Croce, en G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, 5 vols., 5. *Religioni dell'America precolombiana e dei popoli indigeni*, Roma-Bari: Laterza, pp. 77-104.

Gareis, I. (1999), «Repression and cultural change: the 'Extirpation of Idolatry' in colonial Peru», en N. Griffiths y F. Cervantes (eds.), *Spiritual Encounters. Interactions between Christianity and native religions in colonial America*, Birmingham: The University of Birmingham Press.

Gareis, I. (2003), *Die Geschichte der Anderen. Zur Ethnohistorie am Beispiel Perus (1532-1700)*, Berlin: Reimer.

González Holguín, D. (1952), *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua Qquicchua o del Inca* [1608], ed. de R. Porras Barrenechea, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Griffiths, N. (1994), «Inquisition of the Indians?': The Inquisitorial Model and the Repression of Andean Religion in Seventeenth-Century Peru»: *Colonial Latin American Historical Review* 3, pp. 19-38.

Griffiths, N. (1998), *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, trad. de C. Balirias Pérez, Lima: PUCP.

Gutiérrez Arbulú, L. (Ms., *ca.* 1992), *Índice de los documentos de la Sección «Hechicerías e Idolatrías» del Archivo Arzobispal de Lima*, Lima.

Hernández Príncipe, R. (1923), «Mitología andina» [1621]: *Inca* 1/3, pp. 25-68.

Huertas Vallejos, L. (1978), *Dioses mayores de Cajatambo*, Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Huertas Vallejos, L. (1981), *La religión en una sociedad andina. Siglo XVII*, Ayacucho: Universidad de San Cristóbal de Huamanga.

Marzal, M. M. (1977), «Una hipótesis sobre la aculturación religiosa andina»: *Revista de la Universidad Católica del Perú* 2, pp. 95-131.

Marzal, M. M. ([2]1988) [1983], *La transformación religiosa peruana*, Lima: PUCP.

Millones, L. (1978), «Religión y poder en los Andes: los curacas idólatras de la Sierra central»: *Etnohistoria y Antropología Andina* I, pp. 253-273.

Robles, R. (1978), «Destrucción y supervivencia de las prácticas religiosas pre-hispánicas en Mangas: Cajatambo-Bolognesi»: *Etnohistoria y Antropología Andina* 1, pp. 225-235.

Rostworowski de Díez Canseco, M. (1977), *Etnia y sociedad: Costa peruana prehispánica*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rostworowski de Díez Canseco, M. (1983), *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Sánchez, A. (1991), *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*, Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.

Taylor, G. (1974-1976), «Camay, Camac e Camasca dans le Manuscrit quechua de Huarochirí»: *Journal de la Société des Américanistes* 63, pp. 231-244.

Taylor, G. (ed. y trad.) (1987), *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo* XVII [*ca.* 1608], Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Institut Frangais d'Études Andines.

Villagómez, P. de (1919), *Exhortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima* [1649] (Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, ed. de H. H. Urteaga y C. A. Romero, Serie I, 12), Lima: Imprenta y Librería Sanmartí.

LA RELIGIÓN QUECHUA ACTUAL

Manuel M. Marzal

Este capítulo presenta la religión quechua en el mundo andino contemporáneo. Llamo religión al sistema de creencias, de ritos, de formas de organización, de normas éticas y de sentimientos peculiares por medio del cual el ser humano se comunica con lo divino para dar un sentido transcendente a su vida. Y llamo mundo andino al área geográfico-cultural de los Andes sudamericanos donde se desarrollaron muchas culturas que, al iniciarse la conquista española, eran parte del Tawantinsuyu, cuya lengua oficial era el quechua. Aunque la religión quechua que presento sea similar a la de otras zonas quechuas de Bolivia, Ecuador y de Perú, hablo de la Sierra peruana entre los departamentos de Huancavelica y Puno. El capítulo tiene tres partes, que analizan primero el catolicismo quechua actual, luego su formación como resultado de la transformación de la religión quechua ancestral por la evangelización católica durante el Virreinato, y finalmente las transformaciones del mismo por la modernización, por los cambios en la Iglesia y por la predicación evangélica.

I. EL CATOLICISMO QUECHUA

En la exposición parto de mi estudio de Urcos (1971) y de su reelaboración posterior (1985), a los que me remito para una ampliación del tema. Y presento, como en toda etnografía religiosa,

el panteón y los mitos, los ritos de transición, festivos, de peregrinación y agropecuarios y la organización religiosa, no abordando expresamente las normas éticas ni los sentimientos, las otras dos dimensiones del sistema religioso, como suelen hacer la mayoría de los etnógrafos.

1. *Dios, «santos» e intermediarios andinos*

El actual panteón quechua está formado por Dios, los «santos», los intermediarios andinos y el diablo. El Dios quechua es muy similar al Dios católico-popular. Aunque se le considere creador del mundo y del hombre y sancionador en el más allá, es sobre todo un Dios para *el aquí* y *el ahora*; un Dios providente y cercano, que premia y castiga en la vida presente. Tal cercanía se experimenta más en las situaciones límite de la vida, de las que se hace una lectura religiosa, y en los sueños, que se perciben como *revelaciones*. Además, Dios se manifiesta, según una antigua tradición oral quechua recogida ya por Ávila, en una fiesta bajo la forma de un indio pobre, y castiga, a quienes no lo reciben, con un *huaico* o aluvión, que es el origen de muchas lagunas.

La inmensa mayoría de los quechuas han aceptado al *Dios cristiano*. Tal aceptación se dio porque el Dios creador cristiano era equivalente al andino (Acosta, 1588; Cobo, 1653), porque tal equivalencia se predicó sistemáticamente, al menos desde la segunda mitad del siglo XVII (Ávila, 1646-1648; Avendaño, 1649), y porque la catequesis y la liturgia de la Iglesia enfatizaban tanto la creencia en Dios que ésta no pudo menos de ser aceptada, como lo expresan hoy muchos etnógrafos. Pero el Dios cristiano toma formas culturales andinas, como lo muestra la tradición oral de las comunidades quechuas tradicionales. En la de Qoñamuro (Quispicanchis) recogí este mito cosmogónico:

> Dios crea el mundo en tres etapas o eras diferentes. Primero la era del Padre. Dios crea el mundo en seis días, descansando el día domingo, por lo que ese día no se trabaja. El primer día de la creación todo estaba mezclado, por lo que no se distinguían los ríos, los árboles, la luz, ni la noche. Al ver esto, Dios los separó y puso cada cosa en su lugar. La luna no fue creada por Dios, porque siempre existió, y en los días de la creación sólo la destinó a otro lugar. En un principio Dios crea a unos seres que vivían a la luz de la luna, los *machus*. Estaban provistos de gran poder, porque hicieron grandes ciudades y fortalezas, y tenían vida larga: 150

> o 200 arios. Los *machus* se vestían y hacían sus casas de un modo semejante al tiempo actual, pero no sabían adorar a Dios, ni rezar y vivían como animales. En castigo Dios hizo aparecer tres soles, derritiendo con su calor las rocas y quemando a los *machus* u obligándoles a refugiarse en las cuevas, donde viven todavía y de donde salen cuando hay eclipse de luna para bailar con quena y tambor.
>
> En la segunda etapa, Dios crea el mundo de Jesucristo, que es el actual y que algún día llegará a su fin. A la presente generación Dios la crea en tres categorías. Primero, a los *golias*, que habitan al lado del gran lago. Éstos siempre llegan a esta tierra en busca de comida, ya que los *qollas* fueron pecadores. Segundo, a los *incas*, que vivían en la gran ciudad del Cuzco. Tenían gran poder y pudieron hacer grandes cosas, como ciudades, caminos y fortalezas, porque Dios los hizo así, pero no les dio el gran poder de saber leer. Cuando llegaron los *mistis*, los *incas* se fueron hacia el Tayta Paytiti y escaparon hacia los cerros, ocultándose con sus esposas en las punas, lugar a donde los *mistis* no pudieron llegar. Por eso, viven en las punas más solitarias e inhóspitas como castigo de Dios por los pecados que cometieron. Tercero, los *mistis*, que son los hijos últimos de Dios, los *chanas* de la creación, y así hacen lo que se les antoja y Dios les soporta los pecados; además, saben leer.
>
> Este mundo va a terminar el año 2000. Para eso habrá muchos signos. Las mulas que nunca parieron, parirán. Habrá volcanes de fuego, viento, piedras y agua. También habrá portentos: hombres con dos cabezas, animales con cinco patas y otras muchas cosas. Aparecerán los anticristos, que son los hijos de los curas. Se verán estrellas grandes pasar junto a nosotros. Aparecerán judíos errantes que volarán, pero nunca llegarán a la tierra. Y el Cusipata, cerro de fuego, matará a todos los hombres.
>
> Después de esto vendrá la tercera etapa, la de la tercera Persona, Dios Espíritu Santo, y otros seres habitarán la tierra (Marzal, 1971: 62-69).

Es una versión más del mito de las tres edades, recogido por Fuenzalida (1965) y Gow y Condori (1976), que da una buena información sobre la historia y la sociedad andinas. En efecto, este mito informa sobre estos temas: los machus que habitaron el mundo en la primera edad; la región del Paititi, donde parecen converger «tres tradiciones culturales: la dualidad andina, los sueños de los españoles y los mitos tupiguaraníes» (Flores Galindo, 1988: 54); tres imperios de la historia peruana (el *qolla* del Tiahuanaco, el *inca* del Cuzco y el *misti* de Lima); el refugio de los indios en la

puna ante la ocupación de los valles por los españoles; el hambre de los campesinos puneños por las sequías periódicas, y la crítica a ciertos sacerdotes que han tenido un papel ambiguo por sus fallos en el celibato o su compromiso con la sociedad dominante. Además, el mito recoge ideas del cisterciense calabrés Joaquín de Fiore del siglo mi, que trajeron al Perú los franciscanos, sobre las tres edades de la historia vinculadas a las tres personas de la Trinidad, y sobre el papel protagónico del Espíritu Santo. Éste, para de Fiore, no sólo impulsaba con su fuerza las enseñanzas cristianas de la Iglesia, sino que «completaría dichas enseñanzas y que, antes de que terminase el tiempo, traería la última revelación de Dios» (West y Zimdars-Swartz, 1986: 26).

El segundo lugar del panteón lo tienen los intermediarios, tanto católicos (los «santos») como andinos (*Pachamama* y *Apus*), que mantienen esferas de influencia distinta y cuyos contenidos no se mezclan ni confunden, a diferencia de lo ocurrido en Brasil entre los «santos» católicos y los *orixás* africanos. El éxito de los «santos», como se verá más ampliamente en la segunda parte del trabajo, se debió a su importancia para los misioneros y para los quechuas: para los primeros, porque los «santos» eran el centro de la piedad barroca que vivían los clérigos y un buen recurso pastoral para el pueblo, y para los quechuas, porque los «santos» se parecían a sus *wakas*, pues, como éstas, recibían ofrendas y hacían favores, y tenían tierras, ganados y una organización para el culto; además, los quechuas comprobaron pronto que los «santos» acogían sus ruegos haciendo «milagros», lo cual fue sin duda la clave para que arraigara la devoción a los mismos. Tal devoción, que está legitimada a menudo por algún mito que narra el origen o hierofanía del «santo», es en los quechuas similar a la de otros católicos populares. Para los quechuas, que privilegian una de las dimensiones del santo, éste es más un «intercesor» al que se acude en las necesidades elle un «modelo de vida», aunque es cierto que, si no influye como modelo por el desconocimiento que hay sobre su vida histórica, influye como mito que motiva para vivir cristianamente. Entre los «santos» los quechuas ubican no sólo a los del calendario, sino también a Jesús o el *Taytacha* y a la Virgen María o la *Mamacha,* en sus distintas advocaciones, por estar representados en imágenes.

Los intermediarios andinos más importantes son la *Pachamama* y los *Apus*. La primera es un ser bondadoso sin forma concreta, aunque se le considera como una mujer robusta, a quien en

agosto se debe hacer *pagos* y habitualmente *tinkar*, ofreciéndole un poco de la bebida que se toma. Y los *Apus* (denominados en Ayacucho *Wamanis*), a quienes también se ofrecen *pagos,* son los espíritus de los cerros, puestos por Dios para vigilar y proteger a los quechuas de cada comunidad, aunque puedan también castigarlos; tal creencia en los *Apus* se remonta a los antiguos quechuas, que decían descender de los cerros y los consideraban sus *paqarinas*.

Este panteón con un Dios único y con intermediarios católicos y andinos, aunque es mayoritario en la Sierra sur del Perú, no es totalmente generalizable y así existen comunidades marginales donde, por una deficiente evangelización inicial o por un deterioro pastoral posterior, el resultado del sincretismo está menos estructurado. Es la conclusión a la que llega Schlegelbergers (1993) al estudiar Qico, una lejana comunidad cuzqueña de Paucartambo:

> Las experiencias religiosas de los habitantes de Qico no están primordialmente influenciadas por los poderes exteriores que forman el marco cristiano, sino por los que determinan su propio espacio vital. Consecuentemente está la veneración de la Pachamama y de los Apus en el centro de su piedad [...]. Si se pregunta en qué relación son vistos Taytacha, por una parte, y Pachamama y los Apus, por otra [...], la colaboración de Taytacha y la Pachamama se muestra [...] como algo armónico, mientras que la relación entre Taytacha y el Apu [...] es más bien problemática [...]. Esta relación más directa de los campesinos con la Pachamama encuentra su correspondencia de forma manifiesta en la relación completamente armónica del Taytacha, es decir Dios, con la Pachamama. Ambos colaboran, ella nos mantiene en vida por mandato de él. El curandero Luis Ph. G. de Japo, una comunidad vecina a Qico, ve fundamentalmente por ello la veneración a la Pachamama en el mandato de Jesús (*ibid.*: 253-254).

Y en tercer lugar, suele catalogarse entre los seres superiores de origen cristiano, aunque no en el panteón, pues no se le rinde culto en sentido propio, al *Demonio*, que tuvo un lugar importante en la catequesis colonial y se le llamó *Zupay*. Esta palabra, que en el primer diccionario quechua de Domingo de Santo Tomás (1560) significaba espíritu bueno o malo, acabó por significar sólo espíritu malo (Duviols, 1971: 39) y sirvió en el mundo colonial para clasificar y explicar el mal, como la idolatría, la sodomía y la antropofagia. El *Zupay* cumple aún entre los campesinos quechuas un papel importante como mecanismo de control ante el

mal, pero tal papel está, por una parte, disminuyendo por la nueva catequesis de no pocos sacerdotes y catequistas, y por otra, aumentando por la prédica de pastores evangélicos; además, junto al *Zupay*, hay otros espíritus malos, como los *Sok'a*, que viven en cuevas y en antiguas casas o tumbas, el *Ñak'aq* (el Degollador), el *Pureq* (espíritu de los muertos) y el *Pukio* (espíritu de los manantiales), que dañan a los quechuas que no toman las debidas cautelas rituales.

2. *Ritos de paso, fiestas, peregrinaciones y pagos andinos*

Los quechuas consideran ritos de paso de su vida social ciertos sacramentos y sacramentales católicos. El primer sacramento es el bautismo, que se ha convertido, a causa de una pastoral que interpretó literalmente el *extra Ecclesiam nulla salus* (fuera de la Iglesia no hay salvación), en un postulado de la cultura quechua y que es objeto de ciertas reinterpretaciones. Así el bautismo se recibe para ser cristiano y para que «el rayo no persiga a los niños sin bautizar» y el «padrino» del rito funciona sobre todo como «compadre» de los padres del bautizado, creando uno de los vínculos más fuertes y sagrados de la sociedad andina.

El segundo es el matrimonio. Aunque muchos quechuas celebran hoy este sacramento en su parroquia, tal celebración es sólo parte del conjunto de ritos y etapas de un matrimonio que se concibe como proceso. En efecto, al rito del *warmi patabrakuy* (apalabrar o pedir a la mujer), sigue la etapa del *servinakuy* (servicios mutuos), y al rito del *casarakuy* (casamiento) sigue la etapa definitiva del matrimonio. Parece que el *servinakuy* era la unión monógama y estable, vigente en el mundo andino antes del Tawantinsuyu, que se formalizaba por un rito similar al del *warmi palabrakuy*, por más que hubiera más libertad sexual antes de la unión y que ésta pudiera romperse en algunos casos. Cuando la Iglesia estableció el *casarakuy*, el *servinakuy* no se convirtió, como se repite, en un matrimonio de prueba, sino en un matrimonio previo con voluntad de permanencia, por más que pueda romperse con mayor facilidad que el matrimonio católico.

Un sacramental importante son los ritos fúnebres. En el mundo quechua ha desaparecido la antigua costumbre de enterrar a los difuntos, tras solemnes y concurridos rituales de cinco días, en cuevas o *machays* y se practican los ritos fúnebres católicos, sobre todo la misa de difuntos el día del entierro o al cumplirse los ocho

días o el mes. Pero en muchas comunidades sigue vigente la colocación de ciertos objetos junto al cadáver en el féretro, el lavatorio de la ropa del muerto como purificación y la ofrenda de alimentos en las tumbas el día de difuntos, que son formas de reinterpretación quechua. Por otra parte, aunque los quechuas hablan tanto de la existencia de otra vida como de un mundo futuro, lo que puede explicar el éxito de algunas confesiones evangélicas de corte escatológico, no es tan clara su aceptación de la doctrina cristiana del cielo e infierno, si bien ambos términos fueron traducidos como *hanagpacha* y *ukhupacha*.

Mayor importancia tienen aún las fiestas patronales, una compleja celebración colectiva llena de ritos y gestos que la Iglesia considera sacramentales. La fiesta patronal entre los quechuas cumple la función religiosa de dar culto al «santo», al que los que «pasan el cargo» desean agradecer los favores recibidos, solicitar nuevos o cumplir una promesa, pero asume también otras funciones. Una función festiva de decir sí a la vida con la metáfora del exceso, afirmación que es necesaria en toda sociedad y mucho más en la austera y dura sociedad rural quechua. Una función de integrar a la sociedad, porque los campesinos quechuas, cuyo modelo de asentamiento suele ser disperso, se integran durante la fiesta entre sí, por la celebración común, con los muertos, porque ellos organizaron la fiesta en el pasado y la transmitieron a sus descendientes, y con los numerosos emigrantes que dejaron el campo en busca de un trabajo mejor, porque ellos retornan de la ciudad y aun del extranjero para la fiesta. Una función política, por el estatus de prestigio y de poder que se consigue por pasar los cargos (mayordomo, alférez, etc.), que constituyen en las comunidades más tradicionales una escalera ceremonial por la que debe ascenderse a lo largo de la vida. Y una función económica, porque la fiesta, financiada antes con la explotación de las tierras de las cofradías y, a raíz de la insuficiencia o desaparición de esas tierras, con la aportación de los mayordomos y devotos, actúa como mecanismo de nivelación económica entre los miembros de la comunidad o, al menos, como justificación del diferente nivel de ingreso. Tal resignificación de la fiesta patronal, que tenía ya diversos significados en el catolicismo español, es producto del complejo proceso de evangelización quechua y se hizo sin duda más intensa cuando los quechuas tuvieron un control mayor de la misma, al dejar los sacerdotes de residir de modo permanente en muchos pueblos.

Otro rito colectivo importante son las peregrinaciones. Según Eliade (1967), para el hombre religioso el tiempo y el espacio no son homogéneos, sino que hay momentos y lugares hierofánicos. Si la fiesta gira en torno al tiempo sagrado o día del «santo» patrono, la peregrinación gira en torno al espacio sagrado. A lo largo y ancho del mundo quechua hay muchos lugares hierofánicos, donde se han manifestado de algún modo los Taytachas, las Mamachas y los santos, y tal hecho se narra en leyendas o mitos, que transmite la tradición oral de la región. La estructura de éstos es similar y se reduce a tres fases: la situación límite por la que pasa alguien, sobre todo un pobre, la intervención hierofánica y milagrosa del «santo» para socorrerlo y la divulgación del hecho que atrae a los devotos en busca de milagros. La actual peregrinación quechua a los grandes santuarios regionales, que recoge la doble tradición andina e hispánica, está llena de simbolismos religiosos. Destaco los siguientes: el caminar a un lugar poco accesible, que refleja la vida como éxodo penitencial a la tierra prometida; las fuentes de agua para sanar el cuerpo y purificar el alma; los exvotos o pequeños objetos, como un brazo, una pierna o un corazón, que representan «milagros» y «promesas»; el vestirse con hábitos; la participación en procesiones; los cantos y danzas religiosos, y el llanto y las emociones profundas. En la zona quechua hay muchos santuarios y entre ellos destacan los de Cristor: el Señor de los Temblores (Cuzco), el Señor de Huanca (Calca), el Señor de Qoyllur Rit'i (Quispicanchi), etcétera.

Finalmente, los quechuas del sur andino ofrecen *pagos* a la *Pachamama* y a los *Apus*. No sólo porque los *pagos* responden al mundo sacral propio de la cultura andina, sino porque los misioneros no ofrecieron una verdadera alternativa. Pero tales ritos, como lo muestra la etnografía, se han modificado y han aceptado rasgos de origen cristiano. ¿Han cambiado éstos el significado del *pago*? Algunos etnógrafos y etnohistoriadores sostienen que hay cierta identificación de la Pachamama con la Virgen María. Así Mariscotti (1978) habla de la «actual imagen sincrética de la Pachamama», basándose en Ávila, según el cual los indios de Huarochiri daban culto a la waka Chaupiñanca y a la Asunción de María, lo cual es el origen de «un proceso histórico, que fue conscientemente desencadenado por los conquistadores y no condujo, como éstos lo esperaran, a la substitución del culto de la Madre Tierra por el de María, sino a la fusión de ambos» (*ibid.*: 53); para Mariscotti dicha identificación se explica «en función de su común carácter materno y de otras coincidencias, entre las que figura la tendencia a desdoblarse

en personificaciones de validez local y en hispóstasis funcionales» (*ibid.*: 54-55). Aunque el testimonio de Ávila sobre Huarochirí no pruebe la identificación entre la Virgen y la waka, pues se tenían dos fiestas paralelas, es posible que en ciertos lugares o momentos del complejo proceso religioso de los Andes se identificara de algún modo la Virgen María y la Pachamama, como síntesis entre la gran tradición mariana española y la religión popular andina. Pero hoy, para la mayoría de los quechuas surandinos, no hay tal identificación: la Pachamama es la madre tierra andina, a la que se le ofrece un *pago* por los alimentos y los pastos, mientras que la Virgen María es la madre de Jesús y una «santa», a la que se le ofrece una «fiesta», sin que haya la menor posibilidad de ofrecer un *pago* a la Virgen o una «fiesta» a la Pachamama.

Pero hay sin duda otras reinterpretaciones del «*pago* a la Pachamama». Tal rito campesino quechua de la Sierra sur no tiene un significado unívoco. Para unos, quizás la mayoría, es una supervivencia prehispánica por el que se agradece a la vieja divinidad andina que forma parte del nuevo panteón básicamente católico, sin que haya, para ellos, conflicto en la doble lealtad. Para otros, este rito es un «sacramental», aunque no haya sido aceptado por la iglesia local, que se ofrece a la Pachamama, que ha perdido su carácter original de *waka* andina para convertirse en símbolo de la providencia del Dios único. Así pensaba un campesino puneño, quien, al explicarme la razón del pago, dijo: «la Pachamama es como una virgen santa que dice a Dios: 'Yo voy a alimentar a tus hijos'»; o sea, es una entidad sagrada que alimenta a los hombres de parte de Dios. Ambas posturas son distintas y generan dos tipos de sincretismo. En la primera hay una *supervivencia andina* en el nuevo sistema, básicamente católico, y en la segunda, una *reinterpretación cristiana* del viejo rito. No creo que dicha reinterpretación haya sido promovida por los sacerdotes, porque éstos oscilaron entre cierta intransigencia ante los ritos andinos y un implícito pacto de no agresión ante éstos, con tal de que los quechuas recibieran los sacramentos y los demás ritos cristianos, sino que se debe probablemente a la evangelización más inculturada que promovió la Iglesia desde la fundación del Instituto de Pastoral Andina en 1968.

3. *La organización religiosa quechua*

Como muchos católicos quechuas celebran un doble sistema ritual de «fiestas» y de *pagos*, aunque lo perciben como partes de su pro-

pia religión, tienen también una doble organización, la católica y la quechua. La primera gira en torno al sacerdote, que procede del mundo criollo y mestizo, aunque ha tenido siempre colaboradores quechuas (sacristán, catequista, rezandero, etc.), que a menudo desempeñan tal cargo como una función comunal. Los quechuas aceptan al sacerdote, aunque éste ya no viva en cada pueblo, como vivió hasta principios del siglo XX. Pero esta aceptación tiene cierta ambigüedad. Por una parte, se le respeta, por su papel de celebrante de ritos que son centrales en la cultura quechua, y por sus servicios en la beneficencia, la educación y aun la defensa de los quechuas ante los blancos, y por otra, se desconfía de él, porque no se valora o no se cree en su celibato, por su pertenencia al mundo mestizo dominante y por su participación, a veces, en ciertas formas de explotación.

En la organización quechua, el especialista tiene el nombre genérico de *pago* y el específico de la función que realiza: *hampeq* (curandero), *watoq* (adivino), etc. El especialista más importante es el *altomisayoq*, del que se dice que ha sido «agarrado» por un rayo, que posee una piedra misteriosa como el ara de los altares católicos, y que puede dialogar con los Apus, curar, adivinar y ejercer las funciones de los demás especialistas. De éstas, los informantes suelen excluir las del *laika* (brujo), al que se atribuyen poderes maléficos y que cumple la función social de canalizar las venganzas de los enemigos. Tales especialistas andinos actúan por su cuenta y no constituyen una jerarquía alternativa a la católica, como lo fue la compleja organización religiosa incaica que desapareció con la conquista, aunque Juan Núñez del Prado, como se verá en su trabajo de este volumen, defiende la persistencia de tal jerarquía en comunidades muy tradicionales.

Un punto clave de la organización religiosa quechua fueron en un momento las cofradías o hermandades. Éstas eran un rasgo del catolicismo popular español y fueron difundidas entre los indios como medio adecuado de evangelización por fomentar el culto de las imágenes, la recepción de los sacramentos y la ayuda mutua y a la gente necesitada. Pero sirvieron, según Celestino y Meyers (1981), para rehacer las solidaridades andinas rotas: el «rol de las cofradías se extiende y ejerce funciones antes monopolizadas por el sistema tradicional de parentesco, como la ayuda en los cultivos»; además, muchas cofradías «corresponden a las *sayas* y también a los barrios» y en la Colonia los *ayllus* «logran revitalizarse funcionando como cofradías» (*ibid.*: 126-127).

II. LA GRAN TRANSFORMACIÓN DE LA RELIGIÓN QUECHUA POR LA EVANGELIZACIÓN

He dedicado a ésta mi libro *La transformación religiosa peruana* (1983), del que hice una síntesis actualizada posterior (1999). Allí analizo el encuentro entre la religión del Perú prehispánico y el catolicismo español que llegó con la conquista, y concluyo que, en la segunda mitad del siglo XVII, la mayoría de los peruanos no sólo se habían bautizado, sino que se habían transformado religiosamente:

> Tal transformación se da en la población del Tawantinsuyu como conjunto, aunque no del mismo modo, ni en todas y cada una de las etnias costeñas y serranas, por la aceptación de un conjunto de creencias, ritos, formas de organización y normas éticas de origen cristiano, sin que por ello muchos indios, sobre todo de la región surandina, hayan dejado de conservar e integrar elementos de su viejo sistema religioso andino, para conformar un sistema más o menos sincrético (1983: 439).

En efecto, para esas fechas la gran mayoría de los indios, tanto de la Costa como de la Sierra, creen en Dios, en los «santos» y en el diablo, celebran los ritos de transición (bautismo de los niños, matrimonio católico y los ritos fúnebres con sus difuntos), organizan fiestas en honor de sus santos patronos, peregrinan a. los santuarios y rezan por sus problemas cotidianos y, en fin, se consideran parte de la Iglesia, se integran en hermandades o cofradías en honor de los santos y respetan a los sacerdotes como ministros del culto, aunque no duden en «ponerles capítulos» ante el obispo, cuando no cumplen sus obligaciones o cometen abusos. Todos estos rasgos, excepto el de los juicios eclesiásticos, están vigentes en el catolicismo popular de hoy, lo cual prueba hasta qué punto hubo una transformación religiosa. No puedo analizar todo el proceso y me limito a dos puntos: las etapas de la transformación y el declive de la religión quechua ante el catolicismo, que acaba siendo aceptado por los indios.

1. *Etapas de la transformación religiosa*

En la evangelización peruana se pueden señalar tres etapas: inicial, fundante y de consolidación. La primera comienza con la conquista y abarca la creación del obispado del Cuzco (1539) y del arzo-

bispado de Lima (1540) y el largo gobierno pastoral del primer arzobispo Jerónimo de Loayza (1543-1575). Éste puso las bases de la cristianización, celebrando los dos primeros concilios de Lima, el primero en 1551, cuando se pudo organizar la pastoral, al concluir el caos de las guerras civiles, y el segundo en 1567, cuyo objetivo fue aplicar el concilio de Trento a la Iglesia peruana. Hay testimonios del poco éxito de esta etapa. Así, el sacerdote Pedro de Quiroga (¿1563?) sostiene que los indios están «bautizados, pero no evangelizados» y atribuye el fracaso sobre todo a la explotación colonial y la ignorancia del quechua por parte de los clérigos. Y el jesuita mestizo Blas Valera (1595?) presenta tres tipos de conversión de los indios: forzada y sin instrucción, libre y sin instrucción y libre y con instrucción, añadiendo que el tercer tipo sólo se dio en la etapa que llamo fundante.

Esta etapa se inicia con la incansable labor pastoral de santo Toribio de Mogrovejo (1581-1606), a raíz de la reorganización del virreinato por Francisco de Toledo, y termina con el fin de las campañas de extirpación de idolatrías hacia 1660. Santo Toribio celebró el III concilio de Lima (1582-1583), que ratificó el II concilio, trazó las líneas pastorales del catolicismo sudamericano y estuvo vigente hasta el concilio Plenario Latinoamericano de Roma en 1899. Como dije en la presentación, el III concilio hizo publicar, en castellano, quechua y aymara, el primer catecismo y los demás textos pastorales. Poco a poco la iglesia del Perú, cuyos miembros de origen peninsular o criollo trasplantan el catolicismo español, fue arraigando en todos los sectores sociales y aparecen los primeros santos, Rosa de Lima, Martín de Porres, Toribio de Mogrovejo y Juan Macías. Pero entre los indios, aunque se inició el proceso de beatificación del indio Nicolás de Ayllón, la evangelización parecía haber fracasado, lo que se manifiesta en el descubrimiento de Ávila de la persistencia de la idolatría, que fue la causa de las campañas de extirpación. Como dije en la citada presentación, éstas lograron, con su predicación sistemática, hacer más ilustrado y sincero el cristianismo de no pocos indios, y dieron a los clérigos mayor conocimiento de la religión andina persistente e instrumentos pastorales que consolidarán la evangelización en la etapa siguiente.

La etapa de consolidación se inicia hacia 1660, al concluir las campañas de extirpación. Los indios que, en poco más de siglo y medio, perdieron la religión oficial incaica y mucho de la popular andina y estaban siendo evangelizados con metas más claras y

métodos más eficaces, hacen al fin su propio inventario religioso, adoptando una cosmovisión y un talante que «cristalizan» y permanecen inalterados hasta el siglo XIX, cuando por la menor atención del clero hay cierta involución en el cristianismo quechua. En ese inventario, los indios aceptan el catolicismo, aunque con reinterpretaciones, y conservan rasgos religiosos quechuas. Tal catolicismo era similar al de los criollos y mestizos, y así acaba siendo base de la identidad peruana. Aunque luego ampliaré las razones de la transformación, ésta se dio en la etapa de consolidación, porque sólo entonces la Iglesia desarrolló, en la sociedad colonial bastante estable, un proyecto evangelizador con clero suficiente, catecismos y sermonarios en quechua y otros recursos necesarios para evangelizar a los indios.

2. *Declive de la religión quechua y aceptación del catolicismo por el indio*

Sobre el declive de la religión quechua, hay que recordar que, desde el inicio de la conquista, tanto conquistadores como misioneros lucharon contra la religión quechua, como cuenta Duviols (1971) en su historia que abarca de 1532 a 1660. No voy a repetir esa historia, ni la de las campañas de extirpación iniciadas por Ávila. Sobre el resultado de esa lucha hay dos posturas opuestas entre los historiadores. Una es la de Kubler (1965) y de Duviols (1971), que hablan del éxito de las campañas y del declive de la religión quechua; así Kubler dice: «a principios del XVII, la Iglesia lanzó sus fuerzas a una campaña ambiciosa, sistemática y exitosa de erradicación de la idolatría. Hacia 1660, más o menos, se había logrado la catolización de los quechuas» (1965: 400). Y la otra, de Griffiths (1998), autor de un estudio sobre la Extirpación (que escribe con mayúscula para equipararla a la Inquisición) de las religiones nativas y su resurgimiento en el Perú colonial, que sostiene lo contrario. Para dicho autor, «si la Extirpación fracasó en lograr sus objetivos, fue en parte por sus inconsecuencias ideológicas, en parte por sus insuficiencias institucionales y en parte porque la propia tarea en sí estaba simplemente más allá de sus capacidades» (*ibid.*: 324-325). Según este autor, las dos inconsecuencias ideológicas eran considerar a los sacerdotes nativos apóstatas y simples charlatanes y presentar el cristianismo a los indios como opción libre y luego usar la represión contra los que mantenían ritos indígenas; 1a segunda inconsecuencia no me parece

válida, pues sólo se reprimía a quienes habían querido bautizarse y se hacía con formas propias de la época. Al presentar la insuficiencia institucional de la Extirpación, Griffiths compara ésta con la Inquisición y analiza bien el funcionamiento de ambas instituciones. Y al exponer la imposibilidad de la tarea, Griffiths señala con acierto que «el «desencantamiento» del mundo religioso nativo era un objetivo que estaba más allá de su competencia. La destrucción física de las *wakas* no impidió su supervivencia «póstuma» en forma puramente espiritual o a través de su asociación con fenómenos naturales considerados depositarios del poder divino» (*ibid.*: 330). Pero juzgo inexacta su conclusión del resurgimiento de las religiones nativas:

> El cristianismo tuvo éxito en conquistar la esfera pública, porque tenía una gran capacidad de adaptación, pero, en la esfera privada, el sistema nativo se autorrevalidó. La consagración a esta esfera, en gran parte no abordada por el cristianismo, se convirtió en la nueva síntesis religiosa nativa. Los dos sistemas religiosos han seguido siendo, hasta nuestros días, partes discretas pero mutuamente interactivas de un conjunto mayor.
>
> El mayor éxito de la síntesis nativa fue que las nuevas formas, que se desarrollaron durante el período colonial, estuvieran todavía firmemente circunscritas en el interior de las estructuras lógicas del pensamiento andino [...]. En este sentido, la vieja matriz cultural no fue destruida, sino que se adaptó ella misma para contener y domesticar dentro de sí el sistema religioso foráneo y para hacer uso de elementos extranjeros para así continuar ofreciendo sus propias respuestas (*ibid.*: 344-345).

Aunque comparto mucho del análisis de Griffiths, tomo distancia en tres puntos. El primero es la escasa importancia que da al culto de los «santos» en la esfera privada de los quechuas, porque éstos no sólo hacen fiestas a los «santos», sino que acuden a ellos en sus problemas cotidianos. El segundo es que creo muy difícil que, después de cambios sociales tan profundos, se conserven las estructuras lógicas del pensamiento andino, porque ni siquiera en el polo indio del *continuum* del catolicismo popular peruano persiste la matriz andina, sino que ésta ha sido, si no sustituida, al menos integrada en la matriz cultural del catolicismo popular, que es la «devoción al santo». Y el tercero es que, aunque los dos sistemas religiosos interactúen como partes discretas y formen un sistema mayor, éste no es una simple yuxtaposición, ni una síntesis andina, sino un verdadero sincretismo. Este tema lo abordé hace

tiempo (Marzal, 1985), para profundizar mi conclusión del libro anterior (1983), donde sostenía, como ya se vio, que la evangelización había transformado religiosamente a la gran mayoría de los quechuas, sin que por eso muchos de ellos, «sobre todo de la región surandina, hayan dejado de conservar e integrar elementos de su viejo sistema religioso andino, para conformar un sistema más o menos sincrético» (*ibid.*: 439). Para formular una teoría del sincretismo, comparé tres etnias bautizadas en la Iglesia católica que conservan muchos elementos de su antigua religión, los quechuas del Cuzco, los mayas de Chiapas y los afro-brasileños de Bahía, y definí el sincretismo como

> la formación, a partir de dos sistemas religiosos, de otro nuevo, cuyas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas son producto de la interacción dialéctica de los dos sistemas en contacto. El resultado de esa interacción dialéctica en los diferentes niveles del nuevo sistema religioso será, ya la «persistencia» de determinados elementos con su misma forma y significado, ya su «pérdida» total, ya la «síntesis» de otros elementos con sus similares de la otra religión, ya finalmente la «reinterpretación». De estos procesos (persistencia, pérdida, síntesis y reinterpretación), él último ha merecido la mayor atención de los antropólogos (1985: 176).

En efecto, para los antropólogos, la reinterpretación consiste en aceptar un rasgo cultural y cambiarle el significado o añadirle nuevos que respondan a los presupuestos culturales básicos de la cultura receptora. Así el catolicismo quechua reinterpreta los ritos fúnebres de origen cristiano, cuando ciertos campesinos los celebran, no para librar a los muertos de las penas de sus pecados, sino para librarse de los muertos, de modo que ya no regresen; reinterpreta el «pago a la Pachamama» de origen andino, cuando ciertos campesinos lo ofrecen a ésta no como divinidad andina persistente, sino como símbolo de la providencia del único Dios, que alimenta a los hombres por medio de la tierra; y reinterpreta la fiesta patronal de origen católico, cuando a la función religiosa de venerar al «santo» se le añaden funciones sociales, económicas y políticas.

Sobre la apropiación del catolicismo por los quechuas, tampoco puedo analizar todo el complejo proceso y me limito a la apropiación de la «devoción al santo», que es la matriz cultural del catolicismo popular. En efecto, los quechuas acaban aceptando, además del Dios único, identificado con Pachacamac u otros

seres supremos de su panteón, sobre el que da nueva luz Szemiñski (1997), a intermediarios sagrados representados en imágenes, a saber, los santos y las distintas advocaciones de la Virgen María o de Jesucristo. Como ya indiqué, la aceptación se debe a tres razones. La primera es que, aunque la catequesis hablaba poco de los santos por el escaso espacio que les da el sermonario del III concilio de Lima (1585), la pastoral habló sin duda mucho, porque la figura y la vida del santo eran un recurso catequético fácil y un rasgo propio de la espiritualidad del clero y de los fieles de la Iglesia barroca. La segunda razón es que los «santos» equivalían a la categoría quechua de las «*wakas* móviles», como se manifiesta en las preguntas del citado sermonario: «Padre, ¿cómo nos decís que no adoremos [...] guacas? ¿Pues los cristianos no adoran las imágenes que están pintadas y hechas de palo, de metal, y las besan, y se hincan de rodillas delante de ellas, y se clan en los pechos, y hablan con ellas? ¿Éstas no son guacas también, como las nuestras?» (Catecismo 1773: 258). La equivalencia parecía aún mayor, porque las *wakas* favorecían a los indios que les daban culto, organizado a base de tierras y ministros de la *tvaka*, y los «santos» también favorecían a los devotos que les daban culto en las cofradías, que tenían tierras y ganados del «santo».

La tercera razón es que los quechuas acabaron experimentando que los «santos» escuchaban sus súplicas y concedían lo que les pedían. Si en un primer momento este culto fue poco aceptado, y aun se prestó a burdas reinterpretaciones, como esconder *wakas* bajo las imágenes o hacer coincidir las fiestas de las *wakas* con las cristianas, como cuenta Ávila (1966: 258), las cosas cambiaron cuando los indios experimentaron que el «santo» los oía y hacía «milagros». Esta experiencia de hierofanía, que es la base de todo culto, fue la razón decisiva para que la devoción a los santos tuviera el arraigo que hoy tiene en el catolicismo popular. En esta devoción confluían tres corrientes: la doctrina del concilio de Trento, que acababa de aprobar de nuevo, contra la reforma protestante, tanto el culto a las imágenes como la veneración a la Virgen y a los santos junto al mediador Cristo; el catolicismo barroco español, tan rico en imágenes y cofradías, que trajeron los colonos y vivían los criollos; y la nueva experiencia religiosa de los quechuas, que descubren que los «santos hacen milagros». Y esto sucedió no sólo en los santuarios regionales, donde se daba culto a imágenes muy veneradas, como la Virgen de Copacabana a orillas del Titicaca, sino también con imágenes de pueblos desconocidos.

Un ejemplo es la Virgen Inmaculada de Anan Cusi (Acoria, Huancavelica), de cuya «milagrosa» aparición hay un proceso en el Archivo Arzobispal de Guamanga. Todo comenzó con el «gran temblor» de 28 de enero de 1687, que semidestruyó el templo de Anan Cusi y arrasó el vecino pueblo de Pallalla. Ante el desastre, los anancusinos sacan de los escombros todos sus santos y la pequeña imagen de la Virgen, y los colocan bajo una ramada en el provisional pueblo de Anan Cusi, distante unas diez cuadras del viejo. Allí permanecen los santos cuatro meses, hasta que se decide devolverlos a la parte sana del viejo templo, dejando en la ramada sólo una cruz «por haberse celebrado en ella el santo sacrificio de la misa». Pero la imagen de la Virgen regresa de modo misterioso a la ramada en tres ocasiones. La primera fue en agosto de 1687, cuando hay otro fuerte temblor por la noche y varios indios se refugian en la ramada. Uno es el sacristán Marcos Cóndor, que hace su declaración en quechua, traducida por los intérpretes del proceso:

> Todos se pusieron a rezar el alabado [...] y por estar sin luz y la noche oscura y estar lloviendo, determinaron pasar la noche hasta que amaneciese; y estando todos callados, oyeron un ruido tan grande como temblor y sonido de campanillas y cascabeles, con que quedaron todos más medrosos y [al dijeron unos a otros: «Quizás Dios nos quiera castigar como a los de Pallalla enterrándonos debajo de estos cerros», y «para que Dios tenga misericordia de nosotros, hagamos actos de contrición y penitencia». Y con ese efecto se azotaron y se dieron muchos golpes, pidiendo a Dios a voces misericordia y perdón de sus culpas; y después de ahí a gran rato, dijo a este declarante Mateo Quispe que fuese a traer luz, y con efecto la trajo del rancho de una india vieja forastera, que tenía una mecha encendida por tener una muchacha enferma; y habiendo llevado la mecha [...], vio este declarante y todos los demás que con él estaban, la imagen de la Concepción de María Santísima, que estaba parada al lado de la cruz con su guirnalda de flores de mano y su manto; y preguntaron todos a este declarante que quién había traído la Virgen, porque la había dejado a prima noche en la iglesia caída dentro de su nicho, y el declarante respondió que no sabía [...] Y con esto volvieron a bajar la dicha imagen, ya que iba amaneciendo el día, a la iglesia caída y la pusieron en su nicho (Marzal, 1983: 205-206).

Los otros dos traslados «milagrosos» de la Virgen a la ramada, que son narrados por los testigos, tienen lugar en la fiesta de Todos los Santos del mismo año y en el primer domingo de cuaresma

de 1688, ante la perplejidad de los indios y del sacerdote. Como la documentación del proceso está incompleta, no se sabe qué juicio hizo la Iglesia de Guamanga sobre los hechos, pero sí está claro que, en la segunda mitad del XVII, el imaginario religioso de los quechuas ayacuchanos se había transformado. Por eso, en la citada obra escribo:

> Un dato esencial para entender la transformación religiosa es que los indios, no sólo recibieron información más o menos sistemática sobre los santos cristianos, sino que tuvieron verdaderas experiencias religiosas en el culto de los santos. Aunque los testimonios del proceso puedan estar un tanto teñidos del lenguaje [...] de los funcionarios de la curia que escribían la información, no puede negarse una base objetiva, ni se puede dejar de descubrir en ella todos los elementos del «misterio tremendo y fascinante» que constituyen para Otto la esencia del sentimiento religioso Independientemente de su objetividad, ello sirvió para moldear la mentalidad religiosa de unos indios que, partiendo de categorías politeístas y habiendo sido testigos de una extraña guerra, basada unas veces en la catequesis y otras en las presiones de las visitas de extirpación, vieron desaparecer muchas de sus *wakas* y aparecer nuevas imágenes protectoras, cuyo culto estaba garantizado por la cofradía, que ayudaban realmente muchas veces y de cuyo carácter «milagroso» había también a veces verdadera seguridad. Así fueron aceptados los santos en el panteón andino colonial (*ibid.*: 209-210).

III. NUEVAS TRANSFORMACIONES DE LA RELIGIÓN QUECHUA

Después de la gran transformación de la religión quechua por la labor pastoral de la Iglesia, que produjo un catolicismo quechua, se puede hablar de otras que, aunque menores, son también importantes y se han debido, por una parte, a los cambios en la sociedad y en la Iglesia católica y, por otra, a la predicación de las Iglesias evangélicas.

1. *Cambios en la sociedad peruana y en la Iglesia católica*

Es sabido que la modernidad de la Ilustración tuvo poco impacto en la mayoría de los países iberoamericanos y, sobre todo, en los países andinos herederos del Tawantinsuyu. El caso más claro es el Perú, donde, a pesar de la presencia de las ideas ilustradas en las

universidades y en cierto sector de la burguesía, los partidos liberales nunca llegaron al poder, y donde no hubo libertad de culto hasta 1915 y separación de la Iglesia y del Estado hasta la Constitución de 1979. Este impacto de la modernidad ilustrada fue menor aún en las zonas rurales quechuas, pues no hay que olvidar que la modernización se dio más en el mundo mestizo de la Costa que en el andino de la Sierra, al punto que Valcárcel, en un clásico ensayo (1927), habla de dos Perús que son irreconciliables. A pesar del escaso influjo de la modernidad ilustrada, hubo cambios en la sociedad peruana, que se han debido sobre todo a la urbanización y a los medios de comunicación de masas.

En cuanto a la urbanización, que atrajo una creciente población quechua a las ciudades, se hizo sentir en la década de los cuarenta del siglo XX, tanto en la capital como en ciudades de la Sierra, y creció en las siguientes décadas, sobre todo en los ochenta y los noventa por el terrorismo, porque el campo era más vulnerable que la ciudad y muchos campesinos se refugiaron en ésta. Aunque algunos quechuas, al llegar a la ciudad, abandonaron su práctica religiosa, tan ligada a las estructuras sociales y simbólicas del campo, no puede afirmarse que, en general, la urbanización haya traído la «secularización», según teorías vigentes de las ciencias sociales (Redfield, 1941) y la teología (Cox, 1968), sino más bien cierto fortalecimiento de la cultura quechua tradicional, como lo muestran no sólo los estudios sobre fiestas patronales trasplantadas a la ciudad (Mendoza, 1985; Marzal, 1988), sino también el trabajo de Díez Hurtado sobre mayordomías en este volumen. Y en cuanto a los medios de comunicación de masas, sin duda éstos están difundiendo entre los quechuas los valores de la cultura moderna y aun de la cultura global con mayor eficacia que la escuela, cada vez más presente en el mundo rural, y que otros agentes de modernización del pasado, aunque no conozco estudios empíricos sobre el impacto modernizador de los medios. Hace muchos arios que la radio está presente en el mundo quechua rural y en las dos o tres últimas décadas también la televisión ha llegado a muchas capitales provinciales y distritales mayoritariamente quechuas; a través del mensaje de los medios, sin duda la visión sacral de la naturaleza y de la historia, tan propia de la cultura quechua, está cediendo ante una visión más secular en muchos campesinos quechuas, aunque otros manejen sin conflicto la doble lectura, religiosa y profana, de los hechos, como lo hacen muchos católicos populares de distintos sectores sociales.

Pasando a los cambios en la Iglesia, éstos se dieron sobre todo por el concilio Vaticano II y por la aplicación de éste en la Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968) y se manifestaron a la larga en muchos agentes de pastoral. Hubo una revaloración del catolicismo quechua con la creación de Instituto de Pastoral Andina del Cuzco, que promovió cursos e investigaciones sobre la cultura religiosa andina y sobre las formas religiosas que los misioneros de la primera evangelización habían difundido. Pero, al mismo tiempo, se organizaron comunidades eclesiales de base, inspiradas en la teología de la liberación, que, a la luz de la reflexión bíblica, fueron transformando su Dios del cosmos y del culto en el Dios de la historia y del compromiso fraterno, y que tuvieron un papel más militante en la vida política regional, aunque no llegó a formarse un movimiento indio fuerte, similar al que en esa época se formó en Ecuador y Bolivia. En síntesis, puede decirse que el catolicismo quechua colonial, mantenido sobre todo por la fuerza de la tradición, toma, a raíz de los cambios de la Iglesia católica del Vaticano II, una doble dirección: por una parte, se hace más andino por la revaloración de sus raíces religiosas quechuas prehispánicas y coloniales, y por otra parte, se hace más político, por la mayor conciencia de su marginalidad frente a la sociedad regional y nacional, que se desarrolla en la reflexión bíblica de las comunidades de base.

2. *Predicación de las Iglesias evangélicas*

Esta segunda transformación, que analicé en otro trabajo (Marzal, 2000), ha sido más importante, pues ha llevado a una minoría quechua no a un cambio del talante religioso dentro de la Iglesia católica, sino a una ruptura con ésta. El Perú es uno de los países de América latina que se abrió más tarde al proselitismo evangélico y, por eso, la controversia religiosa es reciente y no ha sido violenta. Durante casi todo el primer siglo de independencia, el Perú no permitió la libertad de cultos; así, en la Constitución de 1867 el Estado profesa y protege la religión católica y «no permite el ejercicio público de otra alguna»; más aún, el Estado se sentía heredero del Patronato regio y ejercía el Patronato nacional en temas como la presentación por el Congreso de ternas a la Santa Sede para el nombramiento de los obispos. La libertad de cultos se establece en 1915 por la reforma de la Constitución de 1867 y la separación de Iglesia y Estado, con la Constitución de 1979, cuando ya

el Vaticano II había pedido tal separación en los países de mayoría católica. Esta Constitución consagra «la libertad de conciencia y de religión, en forma individual o asociada», y señala que «dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia católica como elemento importante de la formación histórica, cultural y moral del Perú. Le presta su colaboración», que puede darse también con otras confesiones; ambos artículos ha sido asumidos por la actual Constitución de 1993. Aunque estos cambios no produjeron en el Perú conflictos nacionales, a diferencia de lo ocurrido en otros países iberoamericanos, porque los partidos liberales no llegaron al poder, hubo sin duda conflictos locales, cuando a fines del XIX se implantó el protestantismo con Francisco G. Penzotti (Kessler, 1993). Tras esta visión jurídica de la presencia de los evangélicos en el Perú, expongo las principales confesiones evangélicas, las razones de la conversión, su crecimiento y la repercusión de la conversión sobre la cultura quechua.

a) *Las confesiones evangélicas entre los quechuas.* Aunque los censos del Perú llaman evangélicos a toda confesión cristiana por su doctrina o por su inspiración, es sabido que casi todos los quechuas que se hacen evangélicos ingresan no en confesiones del protestantismo europeo del siglo XVI, como los luteranos, calvinistas o anglicanos, que no suelen hacer proselitismo, sino en confesiones evangélicas norteamericanas, que nacieron de movimientos de revitalización a partir del siglo XIX. Por la diversidad de éstas, retomo una tipología que expuse en otra obra (1988): Iglesias evangélicas, pentecostales, escatológicas y autóctonas. Las primeras se centran en la «conversión personal», como la Iglesia Evangélica Peruana y la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera; las pentecostales enfatizan, además de la conversión, la «curación. por la fe» y la «glosolalia» o don de lenguas, como las Asambleas de Dios y la Iglesia del Nazareno; las escatológicas predican la inminencia del fin del mundo, como los adventistas del séptimo día, los mormones y los testigos de Jehová, aunque estas tres Iglesias, a pesar de creer en Cristo, no comparten la fe de los cristianos en el Dios-hombre y así no son consideradas cristianas por los católicos, ni por los evangélicos y pentecostales; finalmente, las Iglesias autóctonas tienen, además de rasgos cristianos de la cultura latinoamericana donde nacieron, rasgos de tradiciones indígenas, como la Asociación Evangélica de Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (AEMINPU) de Ezequiel Ataucusi.

b) *Razones de la conversión.* Llamo conversión al complejo proceso por el que una persona deja la religión en que ha sido socializada y que ha practicado con mayor o menor fidelidad y decide abrazar otra. En este proceso es útil señalar las razones del contacto y las razones del cambio, tanto las explícitas señaladas por el converso como las implícitas señaladas por el analista social. Las razones del contacto suelen ser dos. Una es el proselitismo evangélico, que llega hasta comunidades muy marginales y que es diverso en su intensidad según el tipo de confesión, aunque, en general, es menor entre los evangélicos y autóctonos y mayor entre los pentecostales y escatológicos; además, el proselitismo se caracteriza por un «discurso» popular, rico en ejemplos y citas bíblicas y pobre en reflexión teológica, que invita en tono emotivo a la propia conversión como único requisito, y por un «contra-discurso», que se centra en el catolicismo popular, no en los fallos de los adeptos de éste, con excepción de la borrachera y la infidelidad conyugal, sino en la «devoción a los santos», que se condena como idolatría con citas del Viejo Testamento sacadas de su contexto. La otra razón del contacto es la anomia que va dominando a no pocos quechuas cuando la cultura moderna llega al campo con la escuela y los medios de comunicación, cuestionando la cultura ancestral, o cuando emigran a la ciudad en buscan de oportunidades y experimentan la pobreza, la enfermedad y la pérdida de sus referentes religiosos; aquí se repite lo ocurrido en Estados Unidos con las migraciones masivas de los siglos XIX y XX, donde la calidez de la comunidad evangélica fue refugio del inmigrante.

Las razones explícitas de conversión que dan los quechuas son sobre todo cuatro. Una es el encuentro personal con Dios. Aunque tengan experiencia de Dios, porque les hace «milagros», lo sienten cercano en sus dificultades y en los sueños, que toman como «revelaciones», y son testigos de sus premios y castigos en esta vida, sin preocuparse mucho del más allá, cuando se hacen evangélicos la conversión es un tránsito del Dios sacral del aquí y del ahora, transmitido por la cultura, al Dios personal, transmitido por la Biblia, que salva y promete la vida eterna. Una segunda razón es la experiencia de la sanidad. Ésta tiene gran acogida por la falta de servicios médicos adecuados para la población quechua y es importante sobre todo entre los pentecostales; para algunos de éstos, Dios no sólo cura durante el culto, de modo que es una falta de confianza acudir a consultas médicas ordinarias, sino que, según

«testimonios» repetidos en la liturgia, opera quirúrgicamente a los enfermos durante el sueño. Una tercera razón es la experiencia de cambio ético. Los quechuas pueden caer en fallos éticos, tanto en sus comunidades, donde la costumbre lleva a excesos en el consumo de alcohol, como en las ciudades donde emigran, por la ruptura con la familia, el anonimato, el recurso a la bebida por evasión o para crear solidaridades, la corrupción y la violencia urbana; en ambas situaciones los evangélicos ofrecen una solución con su ética puritana y con el control estricto del grupo. Y la cuarta razón es el descubrimiento de la Biblia. Ésta parece reunir el prestigio de la moderna Ilustración (el libro) y de la vieja Revelación (Dios que habla); en efecto, el libro de la Biblia es, para los quechuas, fuente de seguridad, tanto por el prestigio del libro en un país donde la educación es el mejor camino de ascenso social, como la revelación de Dios, y se convierte en un recetario ético-mágico que responde todas las preguntas: «¡Ya lo dice la Biblia!»; por eso, para quechuas conversos de escasa formación, sobre todo pentecostales o israelitas, la Biblia parece ser un símbolo de la fe más que un medio para profundizarla, y así la aprietan en sus manos, como ciertos católicos populares hacen con sus imágenes.

Las razones implícitas de conversión que señalan los analistas se reducen a dos. La primera son los rasgos del «grupo sectario», que facilitan el cambio y la perseverancia de los conversos, aunque es cierto que muchos no soportan tal exigencia y abandonan su nueva Iglesia. Wilson (1970) enumera los siguientes rasgos: asociación voluntaria, ingreso por méritos, acceso seguro y exclusivo a Dios legitimado por una revelación, fuerte sentido de identidad, alto nivel de exigencia, estatus de élite mantenida por exclusión de incumplidos, buena organización y confianza en los líderes (*ibid.*: 28-35). Estos rasgos del grupo sectario se aclaran y completan con cuatro conceptos de otros analistas. Uno es la «solidaridad mecánica» (Durkheim, 1893) que existe en la nueva Iglesia y se basa en la similitud de sus integrantes, pues éstos piensan lo mismo, tienen el mismo comportamiento y hablan el mismo lenguaje; tal solidaridad se sanciona religiosamente y se apuntala por la excomunión de los incapaces de lograr las metas comunes, con lo que se evita la desmoralización y la anomia. Otro concepto es el «espíritu comunitario», que se da en la nueva Iglesia por el pequeño número de miembros, por la frecuencia de sus reuniones tres o cuatro veces a la semana y por sus formas democráticas, tanto en el pastor, que no es célibe sino casado, posee una edu-

cación formal modesta y emplea un lenguaje cercano y popular, como en el modo de tomar decisiones, que suele ser la votación. El tercero es la «alta participación» en la actividad de la nueva Iglesia, asistiendo a las reuniones de culto, de formación, de proselitismo y de ayuda social, y en su financiamiento económico por medio del diezmo, que, aunque a veces parece excesivo, fortalece el compromiso del donante con su Iglesia. Y el cuarto es la «fácil teología» (Troeltsch, 1960 [1911]) de la nueva Iglesia, que parece conciliar la seguridad del mito y la sencillez del catecismo, pues, según dicho autor, la secta «no tiene teología y posee tan sólo una ética muy estricta, una mitología viva y una apasionada esperanza de futuro» (*ibid.*: 996).

La segunda razón implícita de los analistas es la simultánea continuidad y rechazo cultural que se da en la conversión. Para Laville d'Epinay (1968), que estudia ésta en los católicos populares chilenos que se hacen pentecostales, hay en el converso una actitud ambivalente de continuidad, para seguir siendo el mismo, y de rechazo, al verse cuestionado por un Dios que le invita a cambiar. La continuidad se da en la afinidad emotiva entre la nueva confesión evangélica, sobre todo si es pentecostal, y el viejo catolicismo popular, que es muy emotivo, al punto que se puede decir que muchos quechuas, a pesar de su exitosa evangelización (Marzal, 1983), por el deterioro de la situación pastoral conservan más un sentimiento que una visión cristianas. Y el rechazo cultural se da por romper con la «devoción al santo», que es una clave del catolicismo indígena. Tal ruptura es vista por muchos quechuas como prueba de verdadera conversión, confundiendo la conversión evangélica, que exige «renunciar a la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida» (1 Jn 2, 15) con la conversión cultural, que es un cambio de mediación cultural, como la devoción a los santos o ciertas prácticas de la ética puritana (no fumar o no tomar bebidas alcohólicas).

c) *El crecimiento*. Los evangélicos están creciendo sin duda, porque en el último censo de 1993 son el 7,2% de la población, aumentando seis puntos respecto al censo de 1940, aunque la gran mayoría siga siendo católica (88,9%) y haya dos minorías de otra religión (2,5%) o de ninguna (1,5%). Pero para valorar esos datos hay que recordar tanto el significado no unívoco del término «evangélico» en los censos como cierto «nomadismo» de los conversos de una a otra Iglesia. Según el mismo censo de 1993, muchos departamentos serranos con mayor porcentaje evangélico (Huanu-

co 15,5, Paseo 15,4, Huancavelica 15,4, Cajamarca 10,2, La Libertad 10,2, Ayacucho, 10,2, Junín 9,6, Puno 6,1) son también los que tienen un mayor porcentaje de lengua materna quechua o aymara (Apurímac 77,4%, Puno 76,2%, Ayacucho 71,3%, Hilancavelica 67,3%, Cuzco 64,9%, Ancash, 36,6%, Huármco 31,8%, Tacna 24,5%, Junín 15,3%, La Libertad 15,3% y Pasco 14,2%), lo que permite insinuar cierta correlación entre ambas variables.

¿Seguirá el crecimiento de las nuevas Iglesias entre los quechuas? Parece que sí, por su gran proselitismo y porque satisfacen ciertas necesidades de tal población, como el conocimiento de la Biblia, las sanaciones y el cambio ético. Pero ese crecimiento ha empezado a disminuir, pues la Iglesia católica, de donde proceden la mayoría de los conversos, ha desarrollado tres anticuerpos. Uno es la difusión del movimiento bíblico. Es sabido que la liturgia oficial en quechua, la catequesis más basada en la Biblia, las comunidades de base y aun el acicate del proselitismo evangélico permiten hoy al católico quechua, cuya capacidad de leer es mejor por la creciente educación formal, un mayor conocimiento de la Biblia. Otro anticuerpo son las curaciones por la fe. Los quechuas tuvieron siempre un camino para recuperar la salud en la devoción a sus santos y en la peregrinación a los santuarios de Cristo (Señor de Huanca, de Qoyllur Rit'i y de los Temblores) y de la Virgen María (Copacabana, Cocharcas y Chapi); tal camino se ha ensanchado por la presencia del movimiento carismático en parroquias campesinas y urbanas marginales (Sánchez, 1990) y por otras curaciones por la fe, como las concurridas misas del claretiano Manuel Rodríguez (Cornejo, 1995). Un tercer anticuerpo son las comunidades de base, que han empezado a desarrollarse en zonas quechuas andinas y entre los inmigrantes urbanos; yo las estudié en El Agustino (1988) y comprobé que ciertos inmigrantes ingresan en comunidades de base, donde examinan su propia realidad a la luz de la Biblia con el modelo de la teología de la liberación, sin romper con el catolicismo popular, y encuentran un apoyo emotivo y religioso para sobrevivir y adaptarse al mundo hostil de la ciudad.

d) *Efectos de la conversión sobre la cultura quechua.* Estos efectos en su dimensión ética, política, económica y psicológica no han sido tan estudiados por los analistas, a pesar de ser un tema clásico desde Max Weber (1914), como denunciados por cierta izquierda, que lucha contra el imperialismo norteamericano, y por

algunos obispos, que recuerdan el sustrato católico de la identidad peruana. Voy a presentar a modo de ejemplo estudios sobre los tres países del Tawantinsuyu.

Sobre Bolivia Ströbele Gregor (1989) estudia la repercusión que tuvo la conversión a la Iglesia Adventista del Séptimo Día (IASD) de aymaras inmigrantes de La Paz, asumiendo yo que ocurre lo mismo con los quechuas. En las conclusiones Ströbele sostiene que los conversos, a diferencia de los inmigrantes católicos que recrean los lazos de su identidad aymara-católica, desarrollan una nueva identidad, porque las comunidades adventistas

> [...] ofrecen, a aquellos que experimentan las condiciones de vida citadina en parte como una situación de anomia, normas y valores con cuya ayuda pueden ordenar de nuevo sus condiciones de vida individuales. La reordenación abarca tanto la vida familiar, la educación, la sexualidad, como también el trabajo, las relaciones sociales y la organización práctica de la vida cotidiana. Así, por ejemplo, la IASD ofrece una guía para la prevención de la salud, para la planificación en el manejo del tiempo y del dinero, y proporciona normas que regulan el comportamiento el conjunto de la vida familiar. La formación sigue ocupando un lugar sobresaliente entre los adventistas. Con la pertenencia a la comunidad de fe adventista es evidente que pueden satisfacerse necesidades fundamentales de tipo emocional, social y psicosocial. Esto vale sobre todo para necesidades que son resultado del racismo y de la opresión social y cultural [...]. Con las formas de vida autónomas I...] han logrado crear condiciones dentro de las cuales les es posible, dentro de ciertos límites, desarrollar y vivir una identidad propia (*ibid.*: 286-287).

Luego Ströbele analiza la nueva identidad, que satisface las necesidades aymaras de modo diverso al de su antigua cultura. En efecto, la pertenencia a la IASD compensa al converso por la parcial ruptura con su cultura, y hace que él rechace «con razones y sin pasar vergüenza, expectativas que se plantean en relación con las costumbres de la vida tradicional y que él ya no puede o no quiere cumplir» (*ibid.*: 288); hay una mejora económica relativa, por la supresión de los cargos y por la ética puritana de no tomar alcohol ni fumar, y «se recompensa socialmente la vida sencilla y limpia, así como la buena formación, desaparece aquella norma social según la cual sólo cuenta el que posee» (*ibid.*); las relaciones de parentesco y compadrazgo son compensadas por las que se establecen entre los miembros de la IASD; en síntesis, se crea una

nueva identidad a costa de la anterior, lo que no hace a Ströbele «disimular y menos disculpar la destrucción cultural operada por los grupos» evangélicos. Por otra parte, Ströbele matiza la critica a las Iglesias evangélicas de ser responsables de la expansión del *american way of life*, diciendo que ésta se debe sobre todo a los .riedios de comunicación y que los evangélicos critican esa forma c e vida, que está «demasiad.o orientada hacia los valores materiales y hacia un estilo de vida mundano» (*ibid.*: 294).

Sobre el Ecuador Rolar (1997) estudia los quichuas de Otavalo. Por su orientación psicoanalítica y su búsqueda de «un modelo teórico explicativo» (*ibid.*: 9), Rohr tiene más análisis que datos empíricos; parte del sincretismo) como estrategia de supervivencia colectiva, narra la fiesta del *coraza* en Otavalo como culto sincrético y analiza el proselitismo de la Unión Misionera Evangélica y la Alianza Cristiana y Misionera, que se basa en difundir la Biblia y en romper las formas sincréticas de la identidad colectiva. El capítulo 4 recoge los efectos sociales del proselitismo:

> No se puede negar que la destrucción del legado sincretista, hasta ahora garante de la supervivencia étnica, dejó profundas huellas en las relaciones de vida colectiva, de los espacios de identidad cultural y étnica, aun cuando se haya abandonado la nueva orientación religiosa. La experiencia de conversión pasa a ser parte integrante de la biografía y es irreversible. La dictadura evangélica de la Palabra, la censura total de la fantasía, así como la completa destrucción de las relaciones colectivas, traen como consecuencia un proceso de deformación tan amplio que no es posible rehabilitar por medio de una simple reversión. Porque las misiones fundamentalistas y evangélicas apuntan no solamente a socavar las virtudes sociales de colectividad, solidaridad y reciprocidad, orientadas en su totalidad al sustento de la colectividad, sino que apuntan también a la transformación y manipulación profunda de las relaciones de vida cotidianas y sus respectivas fantasías, anhelos y deseos, al sustituirlos por la competencia del tipo de contabilidad de calculadora (*ibid.*: 204).

En el capítulo 5 Rohr expone la nueva identidad de los conversos, que no participan en cultos sincréticos, ni en el sistema de cargos, y que rompen sus relaciones de compadrazgo, aunque esta carencia se compensa con cursos de alfabetización, medicina ambulante y actividades recreativas y de otro orden, para concluir enfáticamente que los grupos evangélicos:

> 1) [...] desarticulan los puntos de contacto para la organización colectiva. De esta manera la conversión destruye la sensorialidad, elemento constitutivo de los cultos sincretistas que les proporciona la alegría de vivir y la identidad. Y con la sensorialidad se destruye también el potencial de resistencia, basado en la identidad colectiva [...]
>
> 2) La deformación de la personalidad que se desarrolla durante el transcurso de la destrucción de los mundos de símbolos colectivos, es en realidad parte integrante de un proceso dinámico que apunta a la producción de fenómenos fascistoides de cuño latinoamericano [...]
>
> 3) Todo parece indicar que las sectas persiguen una mutación de la estructura del instinto en tanto impulso, la que posiblemente llega a tener tanta eficacia debido a que las gratificaciones que ofrecen, satisfacen necesidades hasta ahora desatendidas (*ibid.*: 208-210).

Sobre el Perú Kapsoli (1994) estudia a los pentecostales. Hace una buena etnografía y recoge un buen material empírico, aunque pone tal énfasis para explicar el éxito pentecostal en la crisis peruana, en la que se remonta hasta la conquista española, que hace dudar de la especificidad que otorga al hecho religioso. Sobre el influjo de la conversión en la cultura, subraya la falta de compromiso social en los pentescostales, pues «la servidumbre voluntaria al Señor y a las autoridades de turno conduce a un estado de indiferencia frente a los problemas sociales y a los proyectos históricos de la comunidad local y nacional», de donde nace su hostilidad hacia los que defienden tal compromiso, como «los católicos, socialistas y a las sectas religiosas y políticas» (*ibid.*: 388). Sin embargo, no siempre se da este apoliticismo pentecostal y es sabido que, con ocasión de los ataques de Sendero Luminoso en las zonas campesinas de Ayacucho, muchos pastores han tenido un papel protagónico en la organización para la defensa de poblaciones afectadas por el terrorismo.

Por eso, sobre el Perú recojo también el estudio de Motte (2001), quien, partiendo de la nieta institucional del Centro Las Casas del Cuzco de descubrir los nuevos actores sociales, se pregunta: «¿Se podrá hablar o no del factor religioso y de sus protagonistas como unos nuevos actores del desarrollo?» (*ibid.*: 3). Al plantear su investigación, que tiene mucha información de quechuas cuzqueños de distintas confesiones evangélicas, se propone «valorizar el concepto y la experiencia de la conversión, privilegiar los relatos de conversión, distanciarse de la problemática de

Max Weber y recurrir a la operacionalidad del concepto de *habitus*» (*ibid.*: 31-39). Se distancia de Weber, a pesar del apoyo que en éste han hallado los defensores de la teología de la prosperidad, porque juzga que quizás no sea una buena pregunta «interrogarse sobre la correspondencia eventual entre, por una parte, las actitudes de los neoprotestantes, por una parte, y por otra, cierta lectura vinculada a la cultura o a la tradición calvinista, según la problemática de Max Weber», aduciendo como razón que el contexto económico, cultural y religioso ha cambiado demasiado (*ibid.*: 38). Por eso, se apoya en el concepto de *habitus* de Bourdieu (1980) como «sistema de disposiciones estables y duraderas que unifica las representaciones y los comportamientos» y se pregunta si los *habitus* de los conversos «se han modificado debido al evento de la conversión y si están a punto de traducir el impacto íntimo y privado de esta conversión, en una historicidad o proyección social más o menos tardías, detectables orgánicas y significativas», es decir, en un capital simbólico (Motte, 2001: 39). Motte analiza las entrevistas y los relatos de conversión en talleres de investigación, donde participaron también pastores de varias confesiones evangélicas, y concluye:

> A partir de nuestra pequeña muestra, postulamos que los cambios impulsados por las conversiones parecen reales y profundos, pero permanecen discretos y «abren el futuro» más que llenan el presente. Los *habitus* nacidos o renovados de los convertidos, considerados en el seno de sus grupos de pertenencia, reflejan a la vez la resistencia del contexto global en el cual ellos surgen, y su aptitud a poder en esto inscribir progresivamente su diferencia (*ibid.*: 217).

Termino con un breve resumen de mi pensamiento sobre los efectos de la conversión en la cultura quechua. En general, es indudable que, si ésta está tan ligada a la Iglesia católica y al proyecto colonial español que creó al mestizo, biológica y sobre todo culturalmente, llamado «nuevo indio» (García, 1930), la conversión significa una ruptura con las estructuras sociales y simbólicas de la cultura quechua. Y así el converso se ve privado del sistema de parentesco ritual o compadrazgo, de la devoción a los santos y del sistema de fiestas, que son parte de su identidad colectiva, de la veneración a la Pachamama y a los Apus, que son la raíz más antigua de su identidad religiosa, del culto a los difuntos, etc. Pero tal privación es de grado diferente, según el tipo de Iglesia a la que

se convierta, siendo menor en confesiones evangélicas y pentecostales, mayor en las escatológicas y mayor aún en la AEMINPU. Además, como suele ocurrir en el cambio cultural, la privación es compensada por nuevas estructuras sociales y simbólicas, que pueden llegar a ser muy funcionales, si bien no es raro que, cuando se deja de participar en la nueva Iglesia, se abandone no sólo la nueva respuesta sin retornar a la antigua, sino también la pregunta religiosa, cayendo en la indiferencia y el agnosticismo, tan presentes en la cultura secular. Finalmente, sobre el influjo de la religión en determinados campos tanto de la cultura como de la economía, pienso que es una pregunta abierta y que es peligroso partir de teorías que tratan de explicar situaciones culturales muy diversas.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, J. de (1984, 1987), *De procuranda indorum salute* [1588], 2 vols., Madrid: CSIC. Vol. 1. *Pacificación y colonización*; vol. 2. *Educación y evangelización*.

Avendaño, F. de (1649), *Sermones de nuestra santa fe católica en lengua castellana y general del Inca*, Lima: Jorge López, Herrera.

Ávila, F. de (1646-1648), *Tratado de los evangelios*, 2 vols., Lima: s.p.d.i.

Ávila, E de (1966), *Dioses y hombre en Huarochirí* [¿1598?], ed. de J. M. Arguedas, Lima: Musco Nacional de Historia.

Bourdieu, E (1980), *Le sens practique*, Paris: Minuit.

Catecismo (1773, 1585), *Tercero Catecismo de la doctrina cristiana por sermones*, Lima: Concilio Provincial.

Celestino, O. y Meyers, A. (1981), *Las cofradías en el Perú. Región central*, Frankfurt a M.: Klauss Dicter Vervuert.

Cobo, B. (1964), *Historia del Nuevo Mundo* [1653], 2 vols., Madrid: Atlas (BAE).

Cornejo, H. (1995), *Cúrame con las manos en la misas de sanación del P. Manuel Rodríguez*, Lima: Arteidca Editores.

Cox, H. (1968), *La ciudad secular*, Barcelona: Península.

Durkheim, É. (1893), *De la division du travail social*, Paris: Alacan.

Durkheim, É. (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa* [1912], Madrid: Akal.

Duviols, E (1971), *La lutte contre les religions authoctones dans le Perou colonial*, Lima: Institut Frainais d'Études Andines.

Eliade, M. (1967), *Lo sagrado y lo profano*, Madrid: Guadarrama.

Flores Galindo, A. (³1988), *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Fuenzalida, F. (1965), «Santiago y el Wamani. Aspectos de un culto pagano en Moya»: *Debates en antropología* 5, Lima: PUCP, pp. 155-187.

García, J. U. (1930), *El nuevo indio*, Lima: Universo.
Gow, R. y Condori, B. (1976), *Kay Pacha: tradición oral andina*, Cuzco: CBC.
Griffiths, N. (1998), *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, Lima: PUCP.
Kapsoli, W. (1994), *Guerreros de la oración. Las nuevas Iglesias en el Perú*, Lima: Sepcc.
Kessler, J. B. A. (1993), *Historia de la evangelización en el Perú*, Lima: Puma.
Kubler, G. (1965), J. H. Steward (ed.) (1946), «The quechua in the colonial religion», en *Handbook of South American Indian*. Vol. II: *The Andean Civilization*, New York: Cooper Square.
Laville d'Epinay, Chr. (1968), *El refugio de las masas. El estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago de Chile: Pacífico.
Mariscotti, A. M.ª (1978), *Pachamama Santa Tierra*, Berlin: Gebr. Mann Verlag, suplemento n.º 8 de «Indiana».
Marzal, M. M. (1971), *El mundo religioso de Urcos*, Cuzco: IPA.
Marzal, M. M. (1983), *La transformación religiosa peruana*, Lima: PUCP.
Marzal, M. M. (1985), *El sincretismo iberoamericano*, Lima: PUCP.
Marzal, M. M. (1988), *Los caminos religiosos de los inmigrantes de la Gran Lima*, Lima: PUCP.
Marzal, M. M. (1999), «La transformación religiosa peruana», en E. Armas Asín (comp.), *La construcción de la Iglesia en los Andes*, Lima: PUCP, pp. 143-172.
Marzal, M. M. (2000), «Nuevas Iglesias en el Perú indígena», en M. Gutiérrez Estévez (ed.), *Sustentos, postrimerías y aflicciones en los indios de América*, Madrid: Casa de América, pp. 373-92.
Mendoza, Z. (1985), *La transformación de la fiesta patronal en Lima*, Lima: PUCP, mimeo.
Motte, D. (2001), *¿Una revolución silenciosa? El impacto social de las nuevas Iglesias no católicas del Perú*, Cuzco: CBC.
Otto, R. (1965), *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* [1917], Madrid: Revista de Occidente.
Quiroga, E (1992), *Coloquios de la verdad* [¿1563?], Valladolid: Instituto de Cooperación Iberoamericano.
Redfield, R. (1941), *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago: University of Chicago Press.
Rohr, E. (1997), *La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en Ecuador*, Quito: Abya-Yala.
Sánchez, J. (1990), *La renovación carismática en el mundo popular*, Lima: PUC, tesis de maestría, mimeo.
Santo Tomás, D. de (1951), *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú* [1560], Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Schlegelbergers, B. (1993), *«La tierra vive». Religión agraria en los Andes Centrales del Perú*, Cuzco: Ccaijo.

Ströbele Gregor, J. (1989), *Indios de piel blanca. Evangelistas fundamentalistas en Chuquiyawu*, La Paz: Hisbol.

Szemiñski, J. (1997), *Wira Quchan y sus obras. Teología andina y lenguaje, 1550-1662*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Troeltsch, E. (1960), *The Social Teaching of the Christian Churches* [1911], New York: Harper and Row Publishers.

Valcárcel, L. (1927), *Tempestad en los Andes*, Lima: Universo.

Valera, B. (1968), «Relación de las antiguas costumbres de los naturales del Perú» [¿1595?], en F. Esteve Barba (ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid: Atlas (BAE).

Weber, M. (1987), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* [1914], Barcelona: Península.

West, D. y Zimdars-Swartz, S. (1986), *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la historia*, México: FCE.

Wilson, B. (1970), *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid: Guadarrama.

RELIGIÓN AYMARA

Xavier Albó

Tenemos que empezar con una nota de cautela. Ni en el pasado ni en el presente se puede hablar de una cultura aymara y otra quechua claramente diferenciadas en sus elementos no lingüísticos, por mucho que la distinta lengua hablada les dé, efectivamente, distintas identidades al menos en la actualidad; las otras diferencias se deben más a los diversos contextos ecológicos, regionales o socio-económicos, que pueden o no coincidir con el hecho de que en una situación se hable una u otra lengua. Con relación al pasado el análisis se complica, por cuanto muchos lugares que antes utilizaban alguna variante de lengua aymara ahora se consideran ya quechuas; o, en menor grado, la lengua aymara se ha expandido a algunas regiones donde antes no se hablaba (Bouysse, 1987).

Los hallazgos rituales de los arqueólogos en áreas hoy aymaras tampoco son automáticamente atribuibles a esta cultura. Hay, por ejemplo, un amplio debate inconcluso sobre qué pueblos habitaron el principal centro ceremonial del área —Tiahuanaco (Thiyawanaku o Tiwanaku), al sur del lago Titicaca, más centros secundarios en todo el contorno y áreas más alejadas, abandonado ya siglos antes de la conquista— y qué lengua(s) hablaban. Algunas investigaciones recientes lo llaman «multiétnico» por suponer que tenía relación con poblaciones agrarias de origen pukina, con pastores aymaras llegados más tarde y con los primeros pobladores urus, pescadores marginales y subordinados.

Por todo ello, se comprende mejor por qué los estudios con proyección diacrónica recurren con frecuencia a elementos de otras regiones andinas, hayan sido o no de habla aymara en el pa-

sado, para interpretar diversos aspectos del mundo religioso hoy aymara.

Ante estas incertidumbres, de manera pragmática, aquí hablaremos de la religión de quienes se identifican o son identificados como aymaras por su lengua y por el territorio que ocupan, sin entrar a discutir si estas expresiones religiosas son o no compartidas por otros pueblos andinos. Nos fijaremos sobre todo en lo que ocurrió y ocurre en regiones que hoy se identifican como aymaras (sobre todo por su lengua actual o reciente) en la actual Bolivia, sur del Perú y norte de Chile.

I. SONDEANDO LA EVOLUCIÓN EN EL TIEMPO

1. *Huellas de la época precolonial*

Las fuentes tempranas con información sobre la religión aymara son muchas menos que las de la religión quechua, aunque no sobra mencionar que, según algunos autores, la «lengua secreta» de los incas podría haber sido el aymara. Las principales pistas nos las ofrecen textos religiosos asociados al contorno del lago «Sagrado», hoy llamado Titicaca, que en aquel tiempo albergaba pobladores de habla aymara, quechua, pukina y uru, siendo a la vez un centro religioso fundamental del Estado inca y, dentro de él, de los pueblos collas aymaras.

Uno de los aspectos religiosos que más llamó la atención de los primeros evangelizadores fue la misteriosa Cruz (precolonial) de Carabuco, atribuida por algunos misioneros a los apóstoles santo Tomás o san Bartolomé y asociada en última instancia al dios o héroe fundacional Thunupa (Tonapa, Tarapaca e incluso Viracocha o Wiraqucha), llamado también a veces el «Cristo andino», por sus milagros, persecuciones y final liberación, tras la cual navegó por el lago y abrió el río Desaguadero (Bandelier, 1904/1957). Hasta hoy un volcán al norte del salar de Uyuni lleva su nombre. Son también abundantes los relatos sobre lugares sagrados, ritos y mitos del contorno del santuario de Copacabana, edificado en pleno corazón religioso y mítico del Tawantinsuyu.

Sin dejar de ser lo que su biógrafo Waldemar Espinoza Soriano (1973, 2003) llama «cronista de convento», el agustino Ramos Gavilán (1988 [1621]) es la fuente colonial más prolija, tanto sobre el trasfondo andino como sobre la perspectiva evangelizado-

ra. Ambas vertientes están también presentes en textos producidos en la doctrina jesuítica de Juli, fundada en 1576, donde vivieron los futuros cronistas Cobo, Oliva, Valera y sobre todo el lingüista Bertonio. Este último es el autor del principal paquete de textos coloniales en aymara, entre los que el *Vocabulario* —varias veces reeditado— y el *Confessionario*, publicados ambos en 1612, son particularmente relevantes para nuestro tema. Sobre esta primera época son también útiles *Monumenta Peruana* (índice Juli) y las partes correspondientes de Calancha (muy inspirado en Ramos Gavilán), Oliva y Cobo. Este último es considerado por Tschopik (1946: 509, 512) la fuente más confiable para la época precolonial, también en lo referente a los aymaras. Bandelier (1910) incluye una buena recopilación de los textos coloniales más pertinentes para esta región.

Estas y otras fuentes coloniales de la religión aymara han sido trabajadas por Teresa Gisbert (1980, 1999) desde una perspectiva más artística, por Thérése Bouysse-Cassagne (1987, 1988) desde una perspectiva más simbólica y social y sobre todo por Verónica Zalles (1997), que, inspirada mayormente en Ramos Gavilán, reconstruye en el contorno sagrado del lago tres ciclos narrativos religiosos fundacionales: uno colla (Thunupa), otro inca (Manco Cápac y Mama Ocho) y un tercero cristiano (Virgen de Copacabana).

Con relación a otras regiones aymaras, el cronista indio Guaman Poma (1987 [1615]) nos brinda otra fuente única, inesperada y aún poco explorada sobre algunas facetas religiosas y cantos del aymara que por entonces existía todavía en regiones cercanas a Huamanga (Albó y Layme, en prensa). Las referencias de este autor sobre ellas son mucho más vivenciales que los estereotipos a que recurre al referirse a los aymaras collas, más al sur. Para el otro extremo, al sur de Oruro, sobresale el voluminoso *Memorial* del clérigo doctrinero Bartolomé Álvarez (1998 [1588]), escrito en (Pampa) Aullagas al sur de Oruro. Se concentra más en asuntos eclesiásticos y en defender una postura pastoral contraria tanto a los indios como a las innovaciones del III concilio de Lima, pero entre líneas deja entrever la supervivencia de muchas costumbres andinas (Albó, 1998).

2. *El impacto de la cristianización*

Mucha más es la información sobre la evangelización, incluida ya en las fuentes arriba citadas y estudiada de manera más sistemática

en el ámbito aymara por Echánove (1955-1956), Greve (1997) y Meiklejohn (1988). Este último se pregunta: «¿fueron evangelizados o solamente cristianizados?», y, sin responder de manera taxativa, nos ofrece una serie de factores que explican la forma peculiar de ser cristiano entre los aymaras. En síntesis podemos seguir hablando de «un cristianismo aymara» o «andino» (Berg, 1989, 2002; Irarrázaval, 1999) y, por tanto, también de una religión aymara como sustrato común dentro de la amplia gama de influencias y cambios ocurridos desde 1532.

3. *Los pioneros modernos*

A diferencia del pasado, ya no prevalece el testimonio de los clérigos, demasiado condicionados por su misión evangelizadora. Pasan a primer plano los trabajos antropológicos y, en tiempos más recientes, se les unen poco a poco los testimonios directos de los propios aymaras.

Pionero en este nuevo enfoque fue el suizo Adolph Bandelier (1910/1914: t. I), que trazó puentes entre los relatos de aquellos cronistas y lo que él, acucioso observador, pudo recoger en 1895 de sus contemporáneos en la Isla Titicaca (o del Sol) y otras regiones cercanas. A partir de los arios treinta y cuarenta los franceses Alfred Métraux y Jehan A. Vellard hicieron algunas nuevas contribuciones aunque sus intereses principales se orientaban más a otras temáticas. En Bolivia debemos mencionar también a Rigoberto Paredes (1920) y a su hijo Antonio Paredes (1969-1979, 1972) en cuyos relatos costumbristas aparece mucho detalle relacionado con la religión aymara.

Pero la primera recolección antropológica sistemática sobre religión aymara actual se la debemos a Tschopik (1951), quien entre 1940 y 1942 entrevistó a los principales especialistas religiosos de Chucuito (Puno) para su tesis sobre lo que él llamó «magia». Tanto él como su predecesor Bandelier reconocen el trato distante que implicaba estar viviendo en ambientes mestizos (hacienda y pueblo central) y no dominar la lengua aymara. Pero estos bloqueos fueron compensados por la seriedad de su trabajo antropológico.

4. *La producción actual*

Desde entonces son muchos más los autores locales o extranjeros que, desde diversas vertientes, han abordado la religión aymara

actual. La mayoría de las monografías se sienten obligadas a incluir algún capítulo o referencias más puntuales a la dimensión religiosa que cruza todas las demás, dentro de la visión holística propia de una cultura como la aymara. Hans van den Berg es quien mejor ha sistematizado todas estas contribuciones, sobre todo en los índices y anexos de su *Diccionario religioso* aymara (1985), de su tesis doctoral y libro sobre rituales y creencias en torno al ciclo agrícola (1989, 1990) y de su enciclopédica *Bibliografía aymara* (1994). Pero a ellos hay que añadir la producción de la última década, entre la que sobresalen las diversas publicaciones de Gerardo Fernández sobre las «mesas» (ofrendas) rituales y las dimensiones religiosas de la salud y las de Denise Arnold, Juan de Dios Yapita y otros sobre diversas manifestaciones de la cosmovisión y estructura simbólica andina en torno a la agropecuaria y la salud.

Mención especial merece un nuevo estilo de trabajos, producidos por los propios aymaras, que expresan y describen sus propias vivencias religiosas. El primero y el más prolífico de todos ellos es Víctor Ochoa, nieto y confidente de un *yatiri* (sabio aymara) de Zepita (Puno). A él corresponden cientos de páginas del *Boletín* del Instituto de Estudios Aymaras (Chucuito, Puno), entre 1974 y 1979, con la particularidad de aparecer por vía doble, en castellano y en aymara. Por cierto que, al comparar su información (y la de Hickman [1963/1975 y 1971a], en una comunidad de Chucuito) con la recogida por Tschopik en la misma zona a principios de los cuarenta, sorprende la rapidez del cambio religioso en unas pocas décadas.

El mencionado *Boletín* sigue publicándose hasta hoy y da la oportunidad de expresarse a otros varios aymaras del lado peruano. En Bolivia este género ha producido más bien textos autobiográficos como el del *yatiri* Hilarión Sánchez, entrevistado por su nieto Tomás Huanca (1989), y el del catequista/*yatiri* Policarpio Flores Apaza, entrevistado por Fernando Montes.

Una variante más compleja y teorizada, dentro de este estilo de «autoexpresión», es el de algunos clérigos y pastores aymaras que, en la línea de la teología de la liberación han reencontrado sus propias raíces religiosas y culturales aymaras, lo que les han llevado a reflexionar sobre la llamada teología andina o —a niveles más amplios— teología india (Jordá, 1981; ASETT, 1990). El más fecundo de ellos es el sacerdote puneño Domingo Llanque, fallecido en octubre de 2003. Aparte de su intensa actividad como fundador y presidente de la Academia de Lengua Aymara, nos ha

legado también muchas páginas sobre esta religión aymara cristiana en el mencionado *Boletín* y otros textos mayores como Llanque (1995). Cabe mencionar también las tesis de maestría del sacerdote puneño Narciso Valencia (1998) y de los hoy obispos Carlos Intipampa (1991), metodista, y Humberto Ramos (1997), luterano, vinculados ambos al Centro de Teología Popular, cuya revista *Fe y Pueblo* ha producido también varios textos en esta misma línea. Propio de todo este movimiento es su esfuerzo por «desclandestinizar» creencias y prácticas andinas, a veces dándoles nuevas proyecciones simbólicas, por considerarlas muy compatibles con su propia fe cristiana.

II. EL ABANICO GEOGRÁFICO

Dentro del común sustrato andino de la religión aymara hay muchas variedades locales, por lo que es pertinente diferenciar qué estudios se refieren más específicamente a qué regiones y contextos.

Como en el pasado, la parte central en torno al Titicaca y el vecino altiplano de La Paz y Puno sigue siendo una de las regiones que mayor atención ha recibido. De ella provienen la mayor parte de los datos de los autores citados en la sección anterior, con sólo la excepción de Arnold y Yapita. Se refieren también al altiplano de La Paz muchos de los ritos aymaras analizados por Girault (1972), más centrado en los kallawaya, los capítulos sobre religión de Carter y Mamani (1982) y la síntesis de Albó (1992). Resulta revelador que, en los mismos años y en comunidades contiguas de Jesús de Machaqa, Astvaldsson (2000) pudo estudiar la persistencia del culto a los *wak'a*, y Orta (1996), la conversión «ambivalente» andino/cristiana de los catequistas católicos.

La otra región que ha despertado un mayor interés, aunque más tardío, por la fuerte persistencia en ella del modo de ser andino, es la región de *ayllus* del norte de Potosí y áreas colindantes de Oruro, donde es muy común encontrar poblaciones de origen claramente aymara pero cada vez más penetradas por el quechua debido a la influencia de los enclaves mineros. La primera en interesarse en las expresiones religiosas de esta región fue Olivia Harris (1983; Harris y Bouysse-Cassagne, 1988), que vivió varios arios en el *ayllu* Laymi. Otra inglesa, Denise Arnold, y su esposo —el lingüista aymara Juan de Dios Yapita— se establecieron

años después en el vecino *ayllu* Qaqachaka, ya en Oruro, sobre el que han publicado varios libros con énfasis en las expresiones simbólicas y religiosas relacionadas con el ganado, la producción agrícola y el parto. Una celebración propia de toda esta región es el *tinku* o pelea ritual entre parcialidades, en la que puede darse incluso alguna víctima mortal, cuya sangre es considerada entonces como una ofrenda propiciatoria para la Madre Tierra. Los dos *ayllus* mencionados son además muy conocidos por las luchas crónicas y sangrientas que mantienen entre ellos y con otros vecinos. Este tema, que tiene también sus ribetes religiosos, no ha sido objeto principal de las citadas investigaciones, más centradas en el alto desarrollo de la cultura simbólica, estética y religiosa. Pero llama la atención la coexistencia de ésta y de la violencia mencionada.

Algo más al sur, Abercrombie (1998) ha estudiado el complejo universo de los sacrificios, ofrendas y libaciones rituales en el *ayllu* pastoril de K'ulta. Este tipo de ritos es igualmente abundante en los *ayllus* pastoriles del occidente de Oruro, como muestra un primer estudio del misionero canadiense Jacques Monast (1969), publicado con el provocativo título *On les croyait cbrétiens*, y el antropólogo Gilles Rivière (1982, 1991, 1995). Mencionemos también el caso especial de los *ayllus* de Coroma (provincia de Quijarro, Potosí), célebres por sus tejidos ancestrales ceremoniales, sustraídos por negociantes extranjeros y finalmente recuperados (Bubba, 1993, 2002).

Siguiendo más al sudoeste, entramos en la región aymara de Chile, que ha sido ampliamente estudiada por Gabriel Martínez (1976) y sobre todo por Juan van Kessel (1992) y otros (ver la bibliografía de Guerrero y Arriaza, 1992).

Mucha menor atención han merecido las particularidades religiosas de los aymaras establecidos en los yungas y zonas de colonización, involucrados de lleno en una economía de mercado y con una estructura socio-religiosa mucho más simple que en el Altiplano. El único trabajo reciente sobre creencias populares en las Yungas es el de Spedding (1993), que muestra una significativa continuidad con las del Altiplano. Tampoco hay estudios sobre los mineros aymaras, aunque los varios existentes sobre regiones mineras quechuas (Guerra, 1977; Platt, 1981) muestran ya lo fundamental de las adaptaciones simbólicas de los ritos agrarios a este ambiente extractivo tan lleno de riesgos.

III. RASGOS DE LA RELIGIÓN AYMARA

Cuando los propios aymaras reflexionan sobre su propia religión suelen adoptar un estilo más narrativo que conceptual. Este mismo adoptaremos aquí, dejando sólo para el final una reflexión de carácter más sintético. Dentro de ello hay varias puertas o claves de entrada, que poco a poco van entrelazándose y confluyendo hasta darnos el panorama global. Las dos primeras son el doble relato del ciclo anual y vital, que van trenzando permanentemente una dimensión más física o social con otra más simbólica y ceremonial; este enfoque fue ya elegido por el cronista indio Guaman Poma. Desde otra vertiente, se puede partir de los relatos de tipo mítico y de todo el universo de creencias y subsiguientes valores. Los principales portavoces son entonces los muchos y variados agentes y especialistas religiosos aymaras; y el contexto privilegiado en que se expresan es el de la rica gama de ritos. Veámoslo por partes.

1. *El ciclo anual*

Uno de los ejemplos más elaborados de la entrada por el ciclo anual es la tesis doctoral de Berg (1989), sugerentemente titulada *La tierra no da así no más*. A partir de su análisis del ciclo agrario y de los ritos que lo van salpicando, nos va conduciendo a dimensiones cada vez más amplias, con énfasis en la relación permanente con la Pacha Mama o Madre/Señora y la influencia que en todo ello tiene el mundo de los muertos, que se incorporan al ciclo productivo desde el principio de las lluvias, en la gran celebración de Todos los santos/difuntos hasta su culminación con la *Anata* o carnaval, que son, sin lugar a dudas, los momentos culminantes del ciclo ceremonial anual.

Pero la riqueza de este ciclo anual va mucho más allá, como nos van ampliando otros muchos relatos. A lo largo del ario se combinan las tareas agrícolas con lo que el mismo Berg y también Kessel (1992) llaman la «tecnología simbólica». Está, por ejemplo, la noche del primero de agosto «cuando se abre la tierra» y se inicia el mes «del diablo», es decir, la más intensa ritualidad con el mundo de adentro, generador de nueva vida, para tenerlo favorable en el nuevo ciclo productivo. Es un tiempo probablemente más significativo en la vivencia religiosa andina que el «año nuevo aymara», identificado modernamente con el solsticio del

21 de junio. Sigue todo el calendario y santoral andino/cristiano, con sus frecuentes reinterpretaciones cósmicas —por ejemplo, en la semana santa—, de la multiplicación de vida —en navidad y Tata Espíritu— y, tras la cosecha, la gran proliferación de fiestas patronales, cuya buena celebración tiene que ver también con la buena producción de los siguientes años. En las regiones más pastoriles adquieren también un gran realce determinados momentos como la marca o floreo del ganado y las grandes *ch'allas* o libaciones que se hacen en determinadas fiestas para asegurar su multiplicación.

Este ciclo ceremonial productivo se va entrelazando además con el de la renovación de los numerosos cargos y responsabilidades comunales, concebidos un poco a la manera de la rotación de cultivos y los ciclos de producción y descanso de los terrenos comunales. Como en las fiestas, la disponibilidad de cada comunario para gastar su tiempo y dinero durante un año para servir a la comunidad es premiado después con la bendición y abundancia, expresada en la celebración final, en la que los demás comunarios le cubren de panes y frutas, añadiendo nuevos trenzados a la red creciente de *aynis* y demás expresiones de reciprocidad.

2. *El ciclo vital*

La segunda clave de entrada es el ciclo vital, con sus varios ritos de paso. Ésta ha sido utilizada, por ejemplo, por Carter y Mamani (1982) y, concentrándose más en la experiencia religiosa, por Albó (1992). Desde el nacimiento hasta la muerte y más allá cada individuo va desarrollándose en una estrecha relación primero con su familia de origen, que le pone en contacto con la comunidad y con todo ese mundo sobrenatural de arriba y de adentro en que ella se inserta. En rigor, el primer paso, de un gran sentido espiritual, es el del parto, en el que prevalecen las referencias a los seres y poderes del mundo ancestral andino. El paso del niño de este mundo natural y del poder gentil de los *achachilas* (abuelos, antepasados) al mundo cultural o «cristiano» viene marcado por el rito del bautismo cristiano, en el que la nueva criatura recibe nombre. A los dos o tres arios, con el rito ancestral del primer corte de cabello (*ruthuchi*), pasa a adquirir los primeros bienes propios y también las primeras responsabilidades dentro de la familia.

Pero sólo se llega a ser persona plena cuando se forma pareja. Este importante paso —llamado cabalmente *jaqichasiña*, «ha-

cerse persona»— viene jalonado por una cadena de momentos y ritos intermedios desde la petición de mano hasta el techado de su nueva casa, ya en el terreno propio, con apoyo de las familias de él y de ella. La frecuente interpretación de los primeros pasos de este proceso como un simple «matrimonio de prueba» no tiene consistencia etnológica (Carter y Mamani, 1982: cap. 4). La pareja empieza a recorrer entonces su largo «camino» (*thakhi*) de responsabilidades comunales tanto en cargos de servicio y autoridad cotidiana como para desempeñar papeles protagónicos en las fiestas religiosas (Albó, 1991). A medida que van cumpliendo cada etapa los esposos van recibiendo, para sí y para toda la comunidad a la que se dedican, la bendición de Dios y de todos los seres protectores del contorno hasta que al fin concluyen su camino y descansan como «pasados», reconocidos y reverenciados por todos.

Finalmente, el momento de la muerte el ciclo se cierra como empezó, con una relación nueva con el mundo de adentro, que le dio vida y al que se une ahora para seguirla dando, asociado ya a los ciclos anuales de lluvia. No sin razón los grandes cerros, de donde brotan las lluvias, y otros lugares protectores llevan el nombre de abuelos o abuelas (*achachilas, atvichas*). Por todo ello el tiempo de la muerte, con sus simbolismos y las relaciones que de ella se derivan, tiene una densidad religiosa muy fuerte y es objeto de muchos estudios específicos: Harris (1983), Kessel (1992: cap. 4), Carter (1968), Carter y Mamani (1982: cap. 7), *Fe y Pueblo* (1988).

En el desarrollo tanto de la primera como de la segunda clave, en la descripción y vivencia de cada rito y momento del ciclo —anual o vital— se irá dialogando con la madre Pacha Mama, con los antepasados *achachilas* y *awichas*, con los demás protectores (*uywiris*), o con los *illa*, *ispalla*, *mamäta* o *mama jatha* (Llanque, 1972) y demás seres germinales que aseguran la multiplicación de productos, animales e incluso de dinero y bienes materiales. Junto con ellos, cuando no identificados con ellos, se tomarán también en cuenta santos, signos y rezos de origen cristiano. Sorprende al respecto la gran cantidad de términos españoles de origen ritual o jurídico, muchas veces poco usados fuera de este contexto, que se utilizan en los contextos rituales más andinos (Albó, 1999, 2003).

3. *Creencias y cosmovisión*

Esta tercera clave de entrada a la religión aymara supone ya un mayor nivel de interpretación y sistematización. Los relatos de

creencias y mitos son quizás las fuente más fecunda que nos han dejado los primeros cronistas, aunque hay que estar permanentemente en guardia por los juicios valorativos, distorsiones e interferencias que le añadían aquellos mediadores, muchas veces misioneros, demasiado condicionados por su celo evangelizador. En la literatura reciente, ha sido utilizada también por varios autores, tanto aymaras (Ochoa Villanueva 1974-1979, Huanca, 1989) como forasteros (Montes, 1986; Fernández, 1995).

Las fuentes actuales de partida para este enfoque suelen ser los rezos y relatos recogidos de los propios agentes y especialistas religiosos aymaras, muy numerosos y con toda una gama de especialidades: el *ch'amagani*, dueño de la oscuridad, que sabe comunicarse con las divinidades; el *aysiri*, que puede llamar y recuperar alguno de los espíritus (*ajayu*, *animu*, etc.) del enfermo por susto; el *qulliri* o curandero; el *risiri* o rezador; o, en términos más genéricos, el *yatiri*: el maestro, el que sabe. Se habla también de los *layqa* o brujos, con poderes para causar mal, pero no suelen ser objeto de entrevistas.

La descripción del rito se enriquece cuando incluye la descripción de los «textos» que lo acompañan, sean literarios (rezos y saludos) u otros, como la escenografía, la indumentaria, la secuencia o gramática misma del rito y la composición, preparación y disposición de las ofrendas y sus varios elementos. Esto último es como pintar un cuadro o alistar con todo cuidado un plato de comida para alguien muy querido (Fernández Juárez, 1997 con sus fotos). Los videos, cada vez más abundantes, suelen añadir muchas dimensiones adicionales que tienden a desaparecer en los textos escritos.

Contamos también con varios esfuerzos de sistematización organizados por capítulos temáticos (Montaño, 1999) o como diccionarios (Paredes, 1972; Berg, 1985). No podemos profundizar mucho en la riqueza de todo este material, en una religión tan fecunda en ritos y tan prolífica en ver todo el universo poblado de seres sobrenaturales. Para dar una idea preliminar, señalemos que en los útiles índices temáticos de Berg (1985) se registran más de cincuenta tipos de seres sobrenaturales andinos (sin incluir los del santoral cristiano) con los que se relacionan más de setenta especialistas religiosos, que les atienden con al menos cuarenta tipos de ofrendas rituales que combinan más de un centenar de elementos. La gama de variedad sería mucho mayor si se incluyeran fuentes adicionales de otras áreas de Oruro

y del norte de Potosí, especialmente ricas en esta temática pero todavía poco sondeadas para el diccionario religioso que comentamos.

Después de cuatro siglos de Colonia, el universo de los relatos míticos ha quedado bastante menguado. Se conservan ciertamente algunos ciclos míticos o fragmentos de ellos. Uno de los más comunes y significativos es el de la transición del mundo semioscuro de los *chullpas* hacia el del sol, que representa tanto la era inca como la cristiana (ver, por ejemplo, Dillon y Abercrombie, 1988). Oruro es un terreno particularmente fértil para relatos míticos sobre las luchas titánicas entre cerros *achachilas*. Es, por ejemplo, gratificante ver cuántas leyendas en aymara ha logrado recoger Ignacio Apaza al norte del salar de Uyuni, sobre el cerro Thunupa, que lleva hasta hoy el nombre del antiguo dios andino cuya historia tanto intrigó a los primeros misioneros coloniales. Y al sur del mismo salar hay un sinfín de historias relacionadas con el *tata* Sabaya, antiguo cacique de la Colonia temprana y a la vez volcán actual. De él se cuenta también la repartición de su cuerpo entre los diversos pueblos de Carangas, de una manera semejante a la que se atribuye al Inca derrotado. Son también muy comunes en muchas partes los relatos de destrucción de pueblos antiguos por no haber atendido a un mendigo que en realidad era divino, tema que ya aparecía en los mitos de Huaruchirí recopilados a principios del siglo XVII.

Pero lo que hoy más prevalece es el prolífico género menor de los «cuentos». No faltan los que se basan en elementos míticos, como los del cóndor, el loro y la joven; o el origen de la quinua por la caída del zorro subido al cielo; y el de la papa, por unas *imihlas* (muchachas) estrellas llegadas del cielo. Pero ni éstos ni la mayoría de otros cuentos más ligeros nos ayudan mucho para interpretar el mundo religioso aymara, más allá de subrayar su carácter cósmico.

IV. INTENTOS DE SÍNTESIS

A partir de tantos elementos compilados desde estas y otras claves narrativas que se entrelazan permanentemente, diversos autores han intentado llegar a formulaciones más sintéticas y lógicas sobre qué es la religión aymara subyacente en sus diversas manifestaciones cristianas actuales. Pero al emprender esta tarea aumen-

ta la probabilidad de que surjan discrepancias interpretativas. Se debe no sólo a la gama de variedades regionales y a los enfoques distintos de cada intérprete sino también a otros dos factores más profundos y quizás insuperables.

El primero es que esta necesidad de llegar a una sistematización lógica de tipo conceptual es quizás una preocupación más europea que andina. Así como los primeros misioneros (y algunos recientes) llegaron con su certeza de conocer ya al dios único y verdadero y chocaron con pueblos a los que consideraron «idólatras», por adorar todo tipo de divinidades, es pensable que algo comparable siga ocurriendo cuando algunos se empeñan por encontrar un hilo único y bien articulado para comprender y explicar toda la religión andina. Sabido es que un enfoque monoteísta tiende más fácilmente a imponer ideologías únicas y hasta imperios políticos. Más productivo parece ser un enfoque como el de Todorov (1982/1987), que, a propósito del choque semejante ocurrido con los pueblos de México, concluye:

> Sus innumerables divinidades no son más que los diferentes nombres de dios, el invisible e intangible. Pero si dios tiene tantos nombres y tantas imágenes, es porque cada una de sus manifestaciones y de sus relaciones con el mundo natural está personificada, sus diferentes funciones están distribuidas entre otros tantos personales diferentes (1987: 115).

Por eso los pueblos conquistados tuvieron más capacidad para acomodar a los seres, ritos y creencias de los conquistadores en su medio que al revés. Tal vez debiéramos proceder de manera semejante con relación al deseo de tener o no una síntesis demasiado basada en la lógica conceptual.

El segundo factor es el hecho de que la gran tradición de la religión andina (quechua y aymara) quedó truncada por la conquista y cristianización. Toda religión bien estructurada y difundida, incluida la cristiana, tiene un mosaico de pequeñas tradiciones locales y a la vez una gran tradición en la que todas ellas confluyen, asociada por lo general con sus esferas directivas. Esta gran tradición se expresaba y organizaba en el Tawantinsuyu en muchos de los relatos y en el sistema religioso de que nos hablan los primeros cronistas. Pero con la Colonia desapareció y fue sustituida por la gran tradición cristiana —de raíces tan distintas—, mientras la religión andina quedaba reducida en sus múltiples pequeñas tradiciones locales, mantenidas durante mucho tiempo de manera

clandestina frente a las campañas cristianizadoras, de extirpación de idolatrías y otras imposiciones. El resultado actual es, si vale la metáfora, la existencia de innumerables reproducciones más o menos mutiladas, modificadas o incluso refaccionadas con otros elementos extraños, de una imagen antigua y venerable. Pero ésta ya no existe, por haber sido más bien sustituida por el cristianismo católico y, últimamente, también por el de otras muchas denominaciones (Albó, 1992: 82-84).

Dadas estas dos circunstancias, tal vez lo más razonable es renunciar a una síntesis válida para *todas* las expresiones actuales de la religión aymara subyacente y aceptar que éstas pueden ser varias y distintas. Aparte del aislamiento en que se han ido desarrollando muchas de las pequeñas tradiciones locales, la principal fuente de diferencias es la avalancha de propuestas divergentes que llegan desde afuera. Muchas de ellas tienen que ver con la llamada «modernización» e incluso «globalización» que va penetrando desde la escuela, los medios de comunicación, las instituciones de promoción, las redes de mercado o la migración. Otras se refieren más bien a nuevas ofertas religiosas, sobre todo las de tipo fundamentalista o iconoclasta, que —como en los primeros tiempos de la Colonia— rechazan todo tipo de compromiso con la religión previa andina o aymara. Para muchos de estos nuevos misioneros los aymaras siguen siendo paganos por mucho que lleven ya siglos bautizados. La principal diferencia es que ahora su punto de vista no es impuesto desde arriba por la autoridad colonial civil y religiosa sino aceptada desde abajo por los mismos interesados, que se adhieren a la nueva religión seducidos por una gama de razones de tipo espiritual, ético o material que aquí no podemos detallar.

Esto supuesto, a continuación presentaremos un intento de síntesis para las situaciones rurales más tradicionales y concluiremos con un esbozo de las variantes que puede haber en los aymaras urbanos que pertenecen al sector más fácilmente afectado por la modernización y en los aymaras conversos a alguna religión cristiana, sean rurales o urbanos.

1. *Aymaras rurales tradicionales*

En su síntesis de la religión «andina» actual, Hans van den Berg (1992) afirma que su base está formada por la comunidad local, la cual —más allá de ese grupo humano— se extiende también

al mundo de los difuntos, a la naturaleza y al mundo sobrenatural.

Podríamos añadir que los grandes principios religiosos que rigen sus relaciones en estas esferas cada vez más englobantes son «criar la vida» (Kessel) en todas ellas y asegurar un permanente intercambio de reciprocidad entre los seres que las componen y habitan, asegurando siempre el mantenimiento del equilibrio entre ellos o su restauración, en caso de rupturas.

La estructura simbólica que suele tomar esta reciprocidad en las regiones rurales más tradicionales —como el norte de Potosí— suele ser dual, inspirada en el modelo mismo del *jaqi* o persona humana cuya plenitud es ser pareja hombre-mujer (*chacha warmi*). Este modelo puede reproducirse también en la organización comunal e intercomunal, con una parcialidad de arriba (o derecha) y otra de abajo (o izquierda). Suele proyectarse también en la posición intermedia que tienen los humanos y sus comunidades en la relación al resto del cosmos, con un mundo de arriba más ordenado y distante (*alax pacha*) y otro de abajo y adentro, más caótico pero a la vez creador de vida (*manqha pacha*). Por influencia de la concepción cristiana de cielo e infierno es ahora frecuente que incluso algunos *yatiris* identifiquen el mundo de arriba —donde están el Sol, la Luna, las estrellas, Dios y muchos *tatas* y «mamitas cristianas»— como bueno y el de abajo como malo, y a sus divinidades como diablos (*supaya, saxra*). Pero en realidad no se trata de una posición maniquea, pues tanto los de arriba como los de abajo pueden traer bienes o amenazar con males, dependiendo de cómo se los trate. Los mineros, por ejemplo, dependen mucho del «diablo» o Tío que les da la veta y al que, por tanto, hacen ofrendas regulares. La misma Paella Mama, que para algunos es considerada parte de «este mundo» (*aka pacha*) de los humanos, entre los de arriba y los de abajo, en rigor sería el ser más cercano de abajo o adentro, que no llegó a ser satanizado por los misioneros como los demás seres sagrados andinos por su sentido de Madre Tierra, común también en las culturas mediterráneas (Harris, 1988). Por eso incluso en los ritos aymaras más tradicionales se la suele invocar con el nombre castellano de Virgen (*Wirjina*).

Los seres humanos expresan entre sí sus lazos de reciprocidad sobre todo a través de «cariños» de comida y bebida. Usan la misma imagen en sus relaciones con los muertos y con las «hambrientas» divinidades de arriba o de abajo/adentro. Por eso se las preparan *mesas*. Cada una recibe entonces el menú simbólicamente

más adecuado, que en muchos casos implica también sacrificio y ofrenda de sangre (*wilancha*). Ordinariamente estos ritos incluyen también una comida festiva de comunión entre todos los participantes. Por todo ello Fernández Juárez (1995) caracteriza el conjunto de ofrendas como «el banquete aymara».

En esta versión rural más tradicional de la religión aymara entrevemos un conjunto de valores o actitudes humanas. El primero es el sentido de reciprocidad (*ayni*) con su doble vertiente: como don que implica ser devuelto con creces, pero también como acción compensatoria para reestablecer el equilibrio perdido. En este segundo sentido puede entenderse también como venganza entre personas o potente reclamo (más que castigo moral) de los seres sobrenaturales —que puede llegar en forma de granizada u otras calamidades— si no son debidamente atendidos. Por lo mismo, es también frecuente en muchos de los ritos incorporar una ceremonia final de reconciliación o perdón entre todos los participantes.

Un segundo valor es el de la solidaridad, que se expresa ordinariamente en forma de celebración festiva. Pero este sentido colectivo en ningún caso diluye la identidad de cada parte. Como vimos, hasta el modelo de persona es ser pareja, sin que ninguna de las partes pierda su nombre ni sus bienes. Por otra parte esta solidaridad sólo es con quienes se comportan como gente. No se extiende a los abusivos.

En tercer lugar, se subraya el sentido de comunión con todo el universo. La reciprocidad, reconciliación y solidaridad no se da sólo entre humanos sino también con todos los seres del cosmos. Todo debe ser tratado como ser vivo, hasta la piedra o el gusano. Al cultivar hay que estar conversando con la tierra y hay que besar (signo de adoración) a la semilla sin provocarles sustos ni daños. Este enfoque y valor que las sociedades industriales están volviendo a descubrir hoy ha estado siempre muy vigente en los Andes. Los aymaras que más han reflexionado sobre su propia religión dan tanta importancia a este rasgo que siempre resaltan el carácter *cósmico* de su religión. Es decir, enfatizan que, en última instancia, todas nuestras relaciones tienen una vinculación con el conjunto del cosmos y viceversa, que nuestras conductas y relaciones más íntimas tienen también una repercusión cósmica.

2. *La religión de los aymaras urbanos*

Como vimos, esta visión tradicional está sufriendo muchos cambios debido sobre todo a influencias llegadas desde afuera. Aunque éstas pueden llegar también a las comunidades rurales más tradicionales, aquí nos fijaremos sólo en dos situaciones paradigmáticas.

La primera es la de los inmigrados a las ciudades, a los que se suele llamar «residentes». No es un fenómeno marginal, puesto que, según el censo de 2000, en las dos mayores aglomeraciones urbanas dentro del territorio aymara éstos constituyen ya el 50% de la ciudad de La Paz y el 74% de la vecina ciudad de El Alto. Aproximadamente tres cuartas partes de ellos afirman saber también la lengua, aunque muchos, particularmente los jóvenes, usan más el español para sus comunicaciones habituales dentro de la ciudad. Entre quienes nacieron en la ciudad y perdieron ya la lengua, la principal razón escuchada por haber reafirmado esta su identidad aymara en el censo es su historia y descendencia familiar. Pero varios apelan a que siguen practicando algunas costumbres y ritos tradicionales, como la *ch'alla* de carnaval.

Obviamente muchos aymaras inmigrantes de segunda y tercera generación corren un serio riesgo de acabar perdiendo totalmente su identidad. Empiezan tal vez dejando de usar la lengua, que ya no se trasmite a los hijos, y poco a poco van abandonando también otras costumbres incluyendo las religiosas. Pero aquí nos fijaremos en aquellos residentes urbanos que de alguna manera la mantienen, los cuales —según indica el censo— son también muchos.

Este fenómeno ya ha suscitado el interés de un número creciente de investigadores, también desde la dimensión religiosa. Albó, Greaves y Sandoval (1983: cap. 12), y sobre todo Hans Buechler (1980), Paredes (1972), Albó y Preiswerk (comps., 1986) y Damen (1996), nos introducen en estas variantes religiosas urbanas, enfatizando sobre todo lo que ocurre en las fiestas religiosas.

Una primera transformación muy común es que en la ciudad (como en la mina) el tema agrario y su componente de multiplicación de la vida dan paso a la multiplicación del dinero, del negocio y de otros bienes materiales. Para ello se hacen ofrendas a la Madre Tierra, al Tío y a otros seres del panteón andino y cristiano. Estos ritos urbanos se restringen más al seno privado de la fami-

lia o del negocio, haciendo sahumerios (*q'uwacha*) especialmente los viernes y la víspera de Candelaria y Espíritu (Pentecostés). Más notorias y universales son las *ch'allas* o libaciones de la casa y de los principales bienes e instrumentos de trabajo el martes de carnaval. En Oruro en esa semana muchos acuden a lugares específicos en que se venera la víbora, el cóndor y sobre todo el sapo. Son también típicamente urbanas las ilusionadas compraventas de dinero y de todo tipo de bienes en miniatura durante la fiesta de *alasitas* en enero. Bastantes recurren también a *yatiris* o adivinos que miran la coca o el plomo fundido en determinados lugares o fechas. Pero Fernández Juárez (1995: 138 ss.) ha podido constatar que en sus ofrendas y ritos hay una notable simplificación de todo el simbolismo y un aumento del interés lucrativo.

En sí mismo este cambio podría consistir simplemente en una expansión del mismo lenguaje simbólico a una nueva situación y necesidad. Pero por el camino puede ir diluyéndose toda la dimensión de equilibrio social y cósmico a que nos referíamos más arriba. Las ofrendas y libaciones ya no responden a una búsqueda de equilibrio sino a una creciente acumulación, en la que participan sólo los más allegados de la persona y familia. El resto ya no importa.

Esta pérdida de solidaridad comunal es uno de los efectos más comunes del traslado a la ciudad, donde cada uno o sólo grupos reducidos y dispersos de parientes o paisanos se encuentran en medio de mucha otra gente a la que apenas conocen. En estas circunstancias la perspectiva comunal de reciprocidad y solidaridad en el cumplimiento de cargos y otras formas de intercambios cede, en las fiestas urbanas, ante la necesidad más sentida de consolidar el prestigio de unos pocos prestes y pasantes, con gastos suntuosos que otros no podrán imitar sino sólo admirar y envidiar. Ello se percibe también en los grupos de conjuntos urbanos que retornan a sus comunidades con motivo de la fiesta patronal, en festiva y ostentosa peregrinación.

Puede ser significativo que uno de los grupos más afectos a seguir realizando ritos andinos, tanto en La Paz y El Alto como en Oruro, es el de los comerciantes y transportistas, los cuales realizan también peregrinaciones a santuarios y a algunos cerros considerados sagrados, para pedir allí la buena marcha de sus negocios. Ocasionalmente se escucha incluso que para ello se ha llegado a realizar el sacrificio (*kuchu*) de algún ser humano marginal, tratado con cariño hasta el final, como se hace también con las lla-

mas sacrificadas. Tal extremo se menciona también a veces en casos de graves crisis, por ejemplo en la mina o en la construcción de arriesgadas obras públicas. Pero la diferencia, que es objeto de críticas de la gente, es que los comerciantes sólo lo harían para su lucro personal.

3. *El impacto de misioneros no católicos*

La penetración misionera de las nuevas religiones evangélicas en la región aymara se inició hace más de cien años desde Puno y desde el norte de Chile y ha adquirido ya proporciones significativas. Según una encuesta realizada en Bolivia a fines de 2001, el 23% de los aymaras urbanos se profesaba cristiano no católico, mientras que el porcentaje subía hasta el 36% en el sector rural.

Esta nueva realidad ha motivado también el interés de estudiosos como Cole (1969) y Rivière (1986) en Oruro, Hickman (1963, 1971b) y Lewellen (1978) en Puno y Stroebele-Gregor (1989) y Tancara (2002) en barrios populares de La Paz y El Alto. Por lo general estos estudios subrayan una mayor rotura entre estos neoconversos y su cultura religiosa ancestral. Lewellen (1978) ensayó incluso la validez del clásico ensayo de Max Weber, sobre ética protestante y capitalismo, en una pequeña isla de Puno.

Pero donde mayor debate ha suscitado esta temática es en el norte de Chile, donde hay una intensa penetración de iglesias pentecostales (Kessel y Guerrero, 1987). extendidas incluso a Bolivia (Rivière, 1986). Las primeras apreciaciones reproducían esta misma opinión dominante de la rotura y consideraban incluso que ésta conducía a la larga a la pérdida de la identidad aymara. Sin embargo posteriormente Guerrero (1994) concluyó en su disertación doctoral que no es así. Es éste un tema que merecería en el futuro una mayor atención.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Material referencial*

Las tres bibliografías más completas sobre religión aymara son las de Hans van den Berg (1985, 1989/1990 y 1994). La primera es un *Diccionario religioso aymara* que al final incluye un detallado índice analítico. La segunda, en doble versión, es su tesis doctoral sobre ritos agrícolas, que incluye un útil apéndice (1989: 243-253) cronológico (de 1547 a 1988) y

temático de las 86 principales fuentes utilizadas en ese trabajo. La tercera es una *Bibliografía aymara* de carácter más general por autores y año, con un total de 8.582 entradas sin contar reediciones y traducciones, que figuran en la misma ficha del original. Hay un tercer volumen de índices, que incluye varios acápites sobre religión. No existe ningún complemento equivalente para años más recientes, aunque el autor ya está preparando un suplemento. Aquí señalamos los aportes más significativos hasta 2003, que a su vez incluyen bibliografía complementaria.

La principal publicación periódica con datos sobre religión aymara es el *Boletín* del Instituto de Estudios Aymaras (IDEA) en Chucuito (Puno), publicado desde 1974 con diversas series y formatos. La versión aymara de muchos de sus materiales sobre religión forma la serie *Aymar Yatiyawi*.

La bibliotecas con mayor documentación sobre esta temática son: CIPCA en La Paz, ISET en Cochabamba, CEPA en Oruro, IDEA en Chucuito, Puno, y IECTA en Iquique.

2. *Bibliografía general*

Abercrombie, T. (1998), *Pathways of memory and power: ethnography and history among an Andean people*, Madison: The University of Winconsin Press.

Albó, X. (1991), «El *thakhi* o 'camino' en Jesús de Machaqa», en R. Thiercelin (ed.), *Cultures et sociétés, Andes et Méso-Amérique. Mélanges en hommage á Pierre Duviols*, Aix-en-Provence: Université de Provence, t. I, pp. 51-65.

Albó, X. (1992), «La experiencia religiosa aymara», en M. M. Marzal (coord.), *Rostros indios de Dios*, Lima: CIPCA, HISBOL y UCB, pp. 81- 140. [Publicado también en Ecuador (Abya-Yala), México (Christus), Perú (Universidad Católica); edición en portugués (Vozes), inglés (Orbis).]

Albó, X. (1998), «El memorial de Bartolomé Álvarez: visión de un eclesiástico de Charcas después del III concilio de Lima»: *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, 4, pp. 5-18.

Albo, X. (1999), «Entrecruzamientos lingüísticos en los rituales qullas», en S. Dedenbach-Salazar y L. Crickman (eds.), *La lengua de la cristianización en Latinoamérica: catequización e instrucción en lenguas amerindias*, Mark Schwaben: Saurwein, pp. 249-276.

Albó, X. (2003), «Preguntas a los historiadores desde los rituales andinos actuales», en J.-J. Descoster (ed.), *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, Cuzco y Lima: CBC, IRFEA y Asociación Kuraka, pp. 395-438.

Albo, X., Greaves, T. y Sandoval, G. (1983), *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz*, t. III, *Cabalgando entre dos mundos*, La Paz: CIPCA.

Albó, X. y Preiswerk, M. (comps.) (1986), *Los señores del Gran Poder*, La Paz: Centro de Teología Popular. [Versión abreviada: «El Gran Poder: fiesta del aimara urbano»: *América Indígena* 2-3 (1991), pp. 293-352.]

Albó, X. y Layme, F. (en prensa), «Más sobre el aymara de Guamán Poma», en Ph. Husson (ed.), *Entre tradición e innovación. Cinco siglos de literatura amerindia*, Lima: Universidad Católica.

Álvarez, B. (1998), *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II* [1588], ed. de M. del C. Martín Rubio, J. J. R., Villarías-Robles y F. del Pino Díaz, Madrid: Polifemo.

Apaza, I. (1983), *Leyendas del cerro Thunupa*, Oruro: ms.

Arnold, D., Jiménez, D. y De D. Yapita, J. (1992), *Hacia un orden andino de las cosas: tres pistas de los Andes meridionales*, La Paz: Hisbol/ILCA.

Arnold, D. y De D. Yapita, J. (comps.) (1996), *Madre melliza y sus crías. Ispall mama wawampi. Antología de la papa*. La Paz: Hisbol/ILCA.

Arnold, D. y De D. Yapita, J. (1998), *Río de vellón, río de canto: cantar de los animales, una poética andina de la creación*, La Paz: Hisbol/CIASE.

Arnold, D., De D. Yapita, J. y Tito, M. (1999), *Vocabulario aymara del parto y de la vida reproductiva de la mujer*, La Paz: ILCA/Family Health International.

ASETT (1990), *Aporte de la experiencia andina a una nueva evangelización: memoria*. Encuentro Ecuménico de Cultura Andina y Teología, Chucuito, Puno, 8-12 agosto 1990. Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo.

ASETT (1992), *Memoria del II Encuentro Ecuménico de Cultura Andina y Teología*, 4 al 8 de noviembre de 1991 en Viacha, La Paz, Quito: Abya-Yala y Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo.

Astvaldsson, A. (2000), *Jesús de Machaqa: la marka rebelde*, t. 4, *Las voces de los wak'a*, La Paz: CIPCA.

Aymar yatiyawi (Chucuito, Instituto de Estudios Aymaras, desde 1974). [Versión aymará de textos religiosos del *Boletín del IDEA*.]

Bandelier, A. (1904), «The cross of Carabuco in Bolivia»: *American Anthropologist* 6, pp. 599-628 [trad. cast.: «La cruz de Carabuco en Bolivia»: *Khana* (La Paz) 25-26 (1957), pp. 138-159].

Bandelier, A. (1910), *The islands of Titicaca and Coati*, New York: The Hispanic Society o America [trad. cast.: *Las islas de Titicaca y Coati*, La Paz: Tip. de J. M. Gamarra, 2 t. en 3 entregas de 1914 y una cuarta de 1916].

Bastien, J. H. (1989), «A shamanistic curing ritual of the Bolivian Aymara»: *Journal of Latin American Lore* 15/1, pp. 73-94.

Berg, H. van den (1985), *Diccionario religioso aymara*, Iquitos: CETA, IDEA.

Berg, H. van den (1989), *La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*, Amsterdam: Centro de Estudios Latinoamericanos [ed. boliviana de 1990, La Paz: Hisbol, UCB, ISET].

Berg, H. van den (1992), «Religión aymara», en H. van den Berg y N. Schiffers (comps.), *La cosmovisión aymara*, La Paz: UCB/Hisbol, pp. 291-308.

Berg, H. van den (1994), *Bibliografía aymara*, Cochabamba: UCB, 3 t.
Berg, H. van den (2002), «Religión andina», en J. M. Barnadas (ed. y dir.), *Diccionario histórico de Bolivia II*, pp. 705-706.
Bertonio, L. (1984), *Vocabulario de la lengua aymara* [1612], Juli. Ed. facs. con introducción de X. Albó y F. Layme, Cochabamba: CERES, IFEA, MUSEF [existen otras ediciones].
Bertonio, L. (2003), *Confessionario muy copioso en dos lenguas aymara y española... y otras varias cosas, como puede verse por la tabla del mesmo libro* [1612], Juli. Nueva ed. con introducción de I. Tavel, Cochabamba: PROEIB-Andes y Embajada de los Países Bajos.
Boletín del IDEA (Chucuito, Instituto de Estudios Aymaras, desde 1974).
Bouysse-Cassagne, T. (1987), *La identidad aymara*, La Paz: Hisbol.
Bouysse-Cassagne, T. (1988), *Lluvias y cenizas: dos pachacuti en la historia*, La Paz: Hisbol.
Bubba, C. (1993), «Nos querían robar el alma»: *Cuarto Intermedio* (La Paz) 29, pp. 34-64.
Bubba, C. (2002), «Los qipis ceremoniales de Coroma. Una interpretación psicosocial del textil andino», Tesis inédita de psicología, La Paz: UMSA.
Buechler, H. (1980), *The masked media. Aymara fiestas and interaction in the Bolivian Highlands*, The Hague/Paris/New York: Mouton.
Calancha, A. de la (1972), *Corónica moralizadora de la Provincia del Perú del Orden de San Agustín nuestro padre* [1653] t. II, Lima [2.ª ed., por B. de Torres en Crónicas agustinianas del Perú, Madrid: CSIC, t. I, pp. 91-943].
Calancha, A. de la (1974-1.978), *Corónica moralizadora de la Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egemplares vistos en esta monarquía* [1639] t. I, Barcelona [2.ª ed., Lima: Prado Pastor, en 5 vols., 1974-1978].
Carter, W. (1968), «Secular reinforcement in aymara death ritual»: *American Anthropologist* 70/2, pp. 238-263.
Carter, W. y Mamani, M. (11982), *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*, La Paz: Juventud.
Cobo, B. (1956), *Historia del Nuevo Mundo* [1653], Madrid: Atlas (BAE, 91-92).
Cole, J. (1969), «The human soul in the aymara culture of Pumasara: an ethnographic study in the light of George Herbert Mead and Martin Buber», Filadelfia: Universidad de Pennsylvania (Tesis doctoral inédita en antropología).
Damen, F. (1996), *La fiesta de la Pasión en Obrajes*, Quito: Abya-Yala.
Dillon, M. y Abercrombie, T. (1988), «The destroying Christ: an aymara myth of conquest», en J. Hill (ed.), *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*, Urbana: University of Illinois, pp. 50-77.
Echánove, A. (1955-1956), «Origen y evolución de la idea jesuítica de

'Reducciones' en las misiones del Virreinato del Perú»: *Missionalia Hispanica* (Madrid) 12/34, pp. 2-54; 13/39, pp. 3-48.

Espinoza Soriano, W (2003), «Alonso Ramos Gavilán. Vida y obra del cronista de Copacabana», en W. Espinoza S., *Temas de etnohistoria boliviana*, La Paz: CIMA, pp. 467-552 (ed. original, Lima, 1973).

Fe y Pueblo, Boletín Ecuménico de Reflexión Teológica (La Paz): 13 (1986), Religión aymara y cristianismo; 18 (1987), *Religión aymara liberadora*; 19 (1988), *La fiesta de difuntos en los Andes*.

Fernández Juárez, G. (1995), *El banquete aymara: mesas y yatiris*, La Paz: Hisbol.

Fernández Juárez, G. (1997), *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*, Cuzco: CBC.

Fernández Juárez, G. (1999), *Médicos y yatiris. Salud e interculturalidad en el Altiplano aymara*, La Paz: Ministerio de Salud y Previsión Social, OPS/OMS, CIPCA y ESA.

Flores Apaza, P. (1999), *El hombre que volvió a nacer: vida, saberes y reflexiones de un amawt'a de Titvanaku*, ed. de E Montes, E. Andia y F. Huanacuni, La Paz: Plural.

Girault, L. (1972), *Le rituel populaire dans les régions andines de Bolivie*, Paris: École Pratique des Hautes Études [trad. cast.: *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*, La Paz: CERES, MUSEF, Quipus, 1988].

Gisbert, T. (1980), *Iconografía y mitos andinos en el arte*, La Paz: Gisbert.

Gisbert, T. (1999), *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*, La Paz: Plural y Universidad Nuestra Señora de La Paz.

Greve, I. (1997), *Die Evangelisierung in der hochandinen region des Titicacasees. Theorie und Forschung*, Regensburg: Roderer.

Guaman Poma de Ayala, F. (1987), *Nueva crónica y buen gobierno* [1615], ed. crítica de J. V. Murra, R. Adorno y J. L. Urioste, México: Siglo XXI, 2 vols.; Madrid: Historia 16, 3 vols. [Existen otras ediciones].

Guerra, A. (1977), E/ *Tío de la mina*, Oruro: s.e.

Guerrero, B. (1.994), *A Dios rogando... los pentecostales en la sociedad aymara del Norte Grande de Chile*, Amsterdam: VU University Press.

Guerrero, B. y Arriaza, P. (1992), *Fuentes bibliográficas y bibliografía comentada para el estudio de los aymaras de Chile*, Iquique: Universidad Arturo Prat.

Harris, O. (1983), «Los muertos y los diablos entre los Laymi de Bolivia»: *Chungara* (Anca) 11, pp. 135-152.

Harris, O. (1988), «La pachamama: significados de la madre en el discurso boliviano», en *Mujeres latinoamericanas, diez ensayos y una historia*, Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, pp. 57-75.

Harris, O. (1989), «El tiempo en la religiosidad aymara: Dios y el Inka», en *Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana*, Congreso de la Asociación de Historiadores Latinoamericanistas de Europa, Szeged: Universidad Jozsef Attila, pp. 205-229.

Harris, O. y Bouysse-Cassagne, T. (1988), «Pacha: en torno al pensamiento aymara», en X. Albó (comp.), *Raíces de América: el mundo aymara*, Madrid: Alianza/UNESCO, pp. 217-274.
Hickman, J. M. (1963), *The Aymara of Chinchera, Peru: persistance and change in a bicultural context*, Ann Arbor: University Microfilms [trad. cast.: *Los aymaras de Chinchera, Perú*, México: Instituto Indigenista Interamericano, 1975].
Hickman, J. M. (1971a), «Aymara magians and magic, Chucuito area (Peru)», en *Annual Meeting of the American Anthropological Association*, New York.
Hickman, J. M. (1971b), «Catholic-Protestant differenccs in an Amara community», en *Annual Meeting of the Anthropological Association of the Central States*, Dctroit.
Huanca, T. (1989), *El yatiri en la comunidad aymara*, La Paz: CADA.
Intipampa, C. (1991), *Opresión y aculturación: la evangelización de los aymara*, La Paz: Hisbol.
Irarrázaval, D. (1992), *Tradición y porvenir andino*, Lima: IDEA y Tarea.
Irarrázaval, D. (1999), *Un cristianismo andino*, Quito: Abya-Yala.
Jordá, E. (2003), *Teología desde el Titikaka. Cosmovisión apelara en diálogo con la fe*, Cochabamba: Verbo Divino, UCB, Compañía de Jesús. [Tesis doctoral de 1981].
Kessel, J. van (1992), *Cuando arde el tiempo sagrado*, La Paz: Hisbol.
Kessel, J. van (1993), «Pachamama, la virgina, la que creó el mundo y la que fundó el pueblo»: *Cuadernos de Investigación en Cultura* y *Tecnología Andina* (Puno: CIDSA), 6.
Kessel, J. van y Guerrero, B. (1987), «Sanidad y salvación en el altiplano chileno: del yatiri al pastor»: *Cuaderno de Investigación Social* (Iquique: GIREN), 21.
Lewellen, T. (1978), *Peasants in transition: the changing economy of the Peruvian aymara; a general systems approach*, Colorado: Westview Press.
Llanque, D. (1972), «Mamatan urupa, rito de acción de gracias»: *Revista Teológica Limense* 216, pp. 239-254.
Llanque, D. (1990), *La cultura aymara, desestructuración o afirmación de identidad*, Lima: IDEA y Tarea.
Llanque, D. (1995), *Ritos y espiritualidad aymara*, La Paz: ASETT, IDEA, CTP.
López Rivas, E. (1976), *Cultura y religión en el altiplano andino*, La Paz: Los Amigos del Libro.
Martínez, G. (1976), *El sistema de los uywiris en Isluga*, Iquique: Universidad del Norte, Centro Isluga de Investigaciones Andinas. Martínez, G. (1989), *Espacio y pensamiento*. I. *Andes meridionales*, La Paz: Hisbol.
Meiklejohn, N. (1988), *La Iglesia y los Lupaqas de Chucuito durante la Colonia*, Cuzco: IDEA y CBC [original inglés: Chucuito: IDEA, 1984].

Monast, J. E. (1969), *On les croyait chrétiens: les aymaras*, Paris: Cerf [trad. cast.: *Los indios aimaraes: ¿evangelizados o solamente bautizados?* Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1972].
Montaño, M. (1999), *Mama Pacha. Diccionario de mitología aymara*, La Paz: Cima.
Montes, F. (1986), *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad básica aymara en la historia*, La Paz: Quipus [2.ª ed. revisada, La Paz: Armonía, 1999].
Ochoa Villanueva, V. (1974-1979). Artículos (bi)mensuales en *Boletín del IDEA*, en castellano, y en *Aymar Yatiyawi*, en aymara, Chucuito.
Orta, A. (1996), «Ambivalent converts: Aymara cathechists and contemporary catholic missionalization on the Bolivian Altiplano», Chicago: The University of Chicago (Tesis doctoral inédita).
Paredes, R. (1920), *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*, La Paz [5.ª ed. muy ampliada, La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República, 1976].
Paredes, A. (1969-1979), *Brujerías, tradiciones y leyendas*, La Paz: Difusión (vols. 1-4) y Amauta (vol. 5).
Paredes, A. (1972), *Diccionario mitológico de Bolivia: dioses, símbolos, héroes*, La Paz: Puerta del Sol [2.ª ed. ampliada, La Paz: Isla, 1981].
Platt, T. (1981), «Conciencia andina y conciencia proletaria. Qhuyaruna y *ayllu* en el Norte de Potosí»: *Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social* (Lima) 2, pp. 47-73.
Ramos, H. (1997), *Hacia una teología aymara: desde la identidad cultural y la vida cotidiana*, La Paz: CTP, CMI.
Ramos Gavilán, A. (1988), *Historia del santuario de Nuestra Señora de Copacabana* [1621], transcripción, nota del editor e índices de I. Prado Pastor, Lima: Prado Pastor [existen otras ediciones].
Rivière, G. (1982), «Sabaya: structures socio-économiques et représentatives symboliques dans le Carangas, Bolivia», Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales [Tesis doctoral inédita].
Rivière, G. (1986), «Cambios sociales y pentecostalismo en una comunidad aymara»: *Fe y Pueblo* (La Paz) 14, pp. 24-30.
Rivière, G. (1991), «Lik'ichiri y kharisiri... A propósito de las representaciones del 'otro' en la sociedad aymara»: *Bulletin de l'Institut Franlais d'Eludes Andines* (Lima) 20/1, pp. 23-40.
Rivière, G. (1995), «Caminos de los muertos, caminos de los vivos: las figuras del chamanismo en las comunidades aymaras del altiplano boliviano»: *Antropología* (Madrid) 10, pp. 109-132.
Spedding, A. (1993), «Almas, anchanchus y alaridos en la noche: el paisaje vivificado de un valle yungueño», en S. Arze *et al.* (eds.), *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*, II Congreso de Etnohistoria, Coroico, La Paz: Hisbol, IFEA, SBH, ASUR, pp. 259-330.
Stroebele-Gregor, J. (1989), *Indios de piel blanca: evangelistas fundamentalistas en Chukiyawu*, La Paz: Hisbol.

Tancara, J. J. (2002), «Pentecostales alteños: entre el sufrimiento y la resistencia»: *Fe y Pueblo* (La Paz: ISEAT) 1, pp. 50-60.
Taylor, G. (ed.) (1987), *Ritos y tradiciones de Huarochiri: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, Lima: IEP, IFEA.
Todorov, T. (1982), *La conquéte de l'Amérique: la question de l'autre*, Paris: Seuil [trad. cast.: *La conquista de América: la cuestión del otro*, México: Siglo XXI, 1987].
Tschopik, H. (1946), «The Aymara», en J. H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Washington: Smithsonian, vol. II, pp. 501-573.
Tschopik, H. (1951), «The Aymara of Chucuito, Peru, I, Magic»: *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 44/2, pp. 133-308 [trad. cast.: *Magia en Chucuito*, México: Instituto Indigenista Interamericano, 1968].
Valencia, N. (1998), *La Pachamama, revelación del Dios creador*, llave, Puno y Quito: Abya-Yala.
Zalles, V. (1997), *From Viracocha to the Virgin of Copacabana. Representation of the sacred at Lake Titicaca*, Austin: University of Texas.

EL MESIANISMO ANDINO

Juan M. Ossio

I. CONSIDERACIONES CONCEPTUALES

El mesianismo, entendido de manera parecida a como Norman Cohn concibe al milenarismo, puede ser caracterizado como una expresión religiosa que se centra en una idea de «salvación» descrita como:

a) *colectiva*, en el sentido de que debe ser disfrutada por los fieles como colectividad;

b) *terrestre*, en el sentido de que debe realizarse en la tierra y no en un cielo fuera de este mundo;

c) *inminente*, en el sentido de que ha de llegar pronto y de un modo repentino;

d) *total*, en el sentido de que transformará toda la vida en la tierra, de tal modo que la nueva dispensa no será una mera mejoría del presente sino la perfección;

e) *milagrosa*, en el sentido que debe realizarse por, o con la ayuda de intervenciones sobrenaturales (Cohn, 1972: 11-12).

Aunque no creemos que exista una diferencia abismal entre «milenarismo» y «mesianismo», hemos preferido este último porque enfatiza la idea de salvación a través de un Principio mediador que está muy marcado en la sociedad andina. Así, en mi caso, el mesianismo andino es un fenómeno eminentemente religioso que tiene como sus características esenciales un sentimiento colectivo de malestar atribuido a un desorden cósmico que puede ser superado por una transformación radical de la sociedad a través de la mediación de un ser divino o metafísico. Por consiguiente tres

pueden ser consideradas las notas resaltantes del mesianismo de esta región sudamericana: *a*) una imagen de desorden total que trae malestar social; *b*) una imagen de un Principio mediador cuyo poder salvador es proporcional a la magnitud del desorden; *c*) una imagen de orden terrenal y social.

Decimos que se trata de un fenómeno religioso porque las fuerzas que juegan son concebidas como más allá del orden social y humano normales. Muchas veces el desorden es pensado como el resultado de la derrota de los poderes que sustentan el orden, o por el alejamiento de los individuos de las normas que sustentaban un orden religioso primordial, o como un desequilibrio entre los Principios ordenadores que sustentan el mundo, o como los signos de un cataclismo inevitable que se acerca con la proximidad del fin de los tiempos, o como una condición histórica inevitable que puede ser superada.

Aparte de religioso, este mesianismo es para nosotros un fenómeno eminentemente histórico, estrechamente vinculado al sentimiento de crisis de un pueblo. Decimos que es eminentemente histórico, pues no sólo requiere de una coyuntura apropiada sino también de una configuración cultural determinada. No se trata, pues, de un fenómeno que se pueda engendrar en cualquier cultura ni tampoco que este derecho sólo se lo arrogue la tradición cristiana a través de la figura de Jesucristo. Sin embargo, lo que se hace difícil de determinar es el tipo de requerimientos que debe encerrar una cultura para desarrollar esta expresión religiosa y la naturaleza de las circunstancias históricas bajo las cuales surge. La visión común es que tiende a desarrollarse bajo condiciones de opresión, particularmente cuando una cultura extraña se impone sobre otra. No obstante, esto no es cierto en muchos casos, como lo demuestra el hecho que los indígenas peruanos, mexicanos, guatemaltecos y de otros lugares de América latina fueron sometidos bajo un mismo tipo de dominación, siendo sólo los primeros entre los que este fenómeno aparece como recurrente. Esta evidencia me sugiere que en vez de fijarnos sólo en el choque físico entre culturas debemos concentrarnos un poco más en la cultura de aquellos que desarrollan el fenómeno.

Fue teniendo esta preocupación y una adicional por la continuidad de ciertas categorías andinas sobre el tiempo, el espacio y el ordenamiento socio-político por lo que en 1973 publiqué una compilación de artículos a los que puse por título *Ideología mesiánica del mundo andino* (Ossio, 1973a). Estudiando diferentes

expresiones mesiánicas tanto bajo la forma de movimientos como de mitos desde el siglo XVI hasta el presente y desde el norte hasta el área andina, logré establecer que los componentes básicos del mesianismo andino eran: *a*) una visión cíclica del tiempo que lo encapsulaba en una sucesión de edades de numeración fijada por criterios simbólicos; *b*) una presencia de un rey divino como Principio ordenador; *c*) una representación del orden cósmico bajo esquemas duales; *d*) una imagen estática de un orden social jerarquizado basada en premisas de estatus adscrito derivadas del parentesco y de una orientación matrimonial endogámica.

El sentimiento de crisis en la sociedad andina ha estado estrechamente vinculado a una concepción que divide al tiempo en una sucesión de ciclos que se organizan bajo patrones numéricos y jerárquicos de profundo arraigo histórico. En las versiones más representativas de esta concepción, recogidas durante la Colonia, el mundo indígena hasta antes de la llegada de los españoles es dividido en cinco etapas a las cuales se les llama «soles», *capac huatan*, o «edades». En algunas versiones estas etapas son subdivididas en dos partes configurando una secuencia de nueve ciclos hasta antes de la desaparición del Imperio incaico. El tránsito de un ciclo a otro es representado por un cataclismo cósmico como un diluvio, una lluvia de fuego, etc., que recibe el nombre quechua de *pachacuti* o *pachaticra*. Un ingrediente adicional que esta división en edades del tiempo conlleva es la asociación de cada una de ellas con una duración en arios que es de naturaleza milenarista. Como consecuencia de ello cada cambio de ciclo es ubicada al final de un período de mil años cuando las edades son cinco y de quinientos cuando cada una de ellas se desdobla configurando una secuencia de diez subciclos donde el noveno se vincula con una etapa de ordenación del mundo.

Como veremos a continuación, una pieza fundamental del orden social andino, y la segunda característica del mesianismo de esta sociedad, es la presencia de un Principio unificador que, como el Tao en la China, tiene la potestad de equilibrar los opuestos complementarios. Desde el punto de vista del espacio su posición es la de un centro, hacia donde convergen las cuatro partes del mundo. Su presencia configura un modelo concéntrico del espacio así como un modelo temporal, donde el presente es concebido como la última en una secuencia de cinco edades.

En términos religiosos, el Principio unificador se condensaba en el dios creador Viracocha, a quien también se le conoció como

el verdadero sol. En términos políticos fue el inca, quien a la manera de los faraones de Egipto, fue representado como un monarca divino que estaba más cerca de los dioses que de los hombres. Por su papel de mediador entre los opuestos complementarios, su condición unitaria fue remarcada con el epíteto de *sapan inca*, que quiere decir «el inca único». Además se le consideró el sustentador del universo, el dador de la vida. De acuerdo con estos atributos la muerte de un inca desencadenaba trastornos cósmicos que sólo eran superables con el ascenso al trono de un sucesor.

Teniendo en consideración esta concepción del monarca supremo, no debe extrañarnos que la Conquista se asociase tan íntimamente con la muerte del inca Atahuallpa, y que esta última se haya perpetuado en el folklore y aparezca tan profundamente vinculada con el mesianismo andino. La propia difusión del mito de Inkarrí que nos habla de la decapitación del inca y del inicio del drama de los indios bajo la sujeción colonial y republicana proviene igualmente de tal pensamiento mesiánico. De aquí que se mantenga la esperanza de la reconstitución del inca a partir de su cabeza y la posibilidad del retorno a un orden perdido.

La tercera característica del mesianismo andino tiene relación con una concepción del orden que se enmarca en la visión del tiempo ya analizada y en una visión dualista que enfatiza los opuestos complementarios. En otras palabras, se sostiene la vuelta al régimen de los incas. Este estadio es imaginado como una oposición del presente, pero una oposición simétrica. Vinculado con esta idea de retorno al pasado, algunas versiones nos refieren que este ordenamiento ya está vigente, en una tierra sin mal, que está bajo el dominio de un inca. Allí sólo pueden acceder los que hablan un quechua puro. Esta tierra sin mal correspondería al Paititi del que habla el famoso Túpac Amaru, cuando lo incluyó en sus dominios, y que actualmente ha sido motivo de muchas exploraciones frustradas.

Si bien lo predominante es asociar el orden con el inca, puede también presentarse el jerarca en forma independiente a este Principio unitario. Se han recogido numerosas versiones en que las cinco edades previas han sido reducidas a tres y en la última, que es donde siempre se sitúa el orden, puede o no puede estar presente el inca. La forma en que se presentan estas edades es similar a las que describió Joaquín de Fiore. Es decir, la primera es la del Padre, y corresponde a la época de los gentiles; la segunda, del Hijo, y es la presente, y la última, que está por venir, es la del

Espíritu Santo. Es, pues, en esta tercera edad donde se sitúa el orden, el cual puede ser concebido de distintas maneras, que, por lo general, son proporcionales al grado de caos y desorden. Unas manifestaciones, por ejemplo, nos dirán que los indios y los blancos intercambiarán sus conocimientos, o que será una humanidad compuesta por los sobrevivientes de un cataclismo que arrasará a los «pecadores» responsables del malestar de los indígenas. Otras versiones no se han adherido a los postulados de un nuevo inca o consideran que la humanidad será muy espiritual, al punto de convertirse los hombres en seres alados como el Espíritu Santo.

Un cuarto ingrediente del mesianismo andino es una orientación endogámica, asociada con una gran preponderancia otorgada a las relaciones de parentesco, que genera suspicacia ante la foraneidad, pero que es mediada por una marcada reciprocidad que convierte las relaciones de oposición en otras de complementariedad. Éste es el caso de los principios *Hanan* y *Hurin* con los cuales se dividió al Cuzco, además de otras unidades espaciales y muchos aspectos de la realidad. En última instancia, el dualismo andino procuró el mantenimiento del orden social, más que su anulación.

El dualismo es una forma organizativa muy extendida en las sociedades pre-industriales que ha motivado un gran interés, particularmente, entre los antropólogos[1]. Las formas en que se expresa son muy variadas, pero la que más se ha destacado es aquella que se asocia con un estilo de intercambio matrimonial simétrico, o directo, que supone la división de la sociedad en dos mitades exogámicas. En la sociedad andina éste no es el caso. Al contrario de lo que ocurre en muchas partes, las mitades se presentan bajo una apariencia marcadamente endogámica. En algunas comunidades como en San Damián (Huarochirí), Alejandro Ortiz señala que esta tendencia es llevada tan lejos que incluso se llega a prohibir que los miembros de una mitad transpongan los límites de la otra mitad so pena de ser castigados (comunicación personal). Pareciera pues que, en la medida en que el principal vehículo de unión entre familias no conjugara a los miembros de ambas mitades, la hostilidad entre ellas se acentuase.

1. En la antropología, el interés por las organizaciones duales ha estado presente de una manera casi continua desde que Émile Durkheim y sus seguidores del Anuario Sociológico intentaron darle un fundamento social a su difusión hasta nuestros días, con el renovado impulso que le dio Claude Lévi-Strauss a partir de *Las estructuras elementales del parentesco* (1969).

Estas hostilidades debieron ser tan notorias que se convirtieron en un instrumento muy útil para la extirpación de la idolatría. Así, el extirpador José de Arriaga, refiriéndose a la división entre *Huari* (oriundos, agricultores) y *Llacuaz* (foráneos, ganaderos), señala que «suele ayer entre los ayllos y parcialidades sus bandos y enemistades y descubrirse unos a otros y por esta vía venirse a saber las *Huacas* de los unos y de otros y es bien aprovecharse de esta ocasión, guando se ofrece» (Arriaga, 1968: 248). Correspondiendo con el carácter endogámico de las mitades andinas y, posiblemente, en razón de ello mismo, éstas no se presentan en términos igualitarios sino jerárquicos. En el caso de la oposición *Huari/Llacuaz*, el primer término se refiere a población oriunda, orientada hacia la agricultura, pero también a conquistada, mientras el segundo, a población foránea, ganadera y conquistadora. Se trata, pues, de una oposición que preserva la identidad y legitimidad de cada grupo dentro de una relación jerárquica sustentada en el dominio de un grupo por otro. Sin embargo, no es solamente una relación de dominación. También encierra complementaridad, que se expresa ya no como alto y bajo sino como agricultura y ganadería o nativo y foráneo.

La dimensión jerárquica del dualismo, a nuestro modo de ver, acompaña a una orientación endogámica de la sociedad andina que llegó a su máxima expresión con el matrimonio del Inca con su hermana. La endogamia es, pues, fuente de legitimidad y de preservación del estatus. Quebrantarla significa poner en peligro la identidad del grupo. Además, supone la demarcación de fronteras rígidas frente al ámbito exógeno pero no el ignorarlo. El ámbito exógeno es imprescindible, particularmente, cuando se aspira a controlar una multiplicidad de pisos ecológicos según un arraigado ideal andino identificado por Murra. La foraneidad, entonces, deviene en un complemento esencial de la localidad. Más aún, se trata del ámbito que todos aspiran conquistar y entre los cuales los incas resultaron los más exitosos.

Pero acceder a la foraneidad no estuvo exento de determinadas pautas. La mayor parte de las antiguas crónicas mencionan que en la época incaica había serias restricciones para desplazarse libremente por los territorios andinos. La explicación que, a partir de John Murra (1978), se ha venido dando para este fenómeno es que en la medida en que el Estado inca puso el énfasis en el reclutamiento de trabajo era necesario inmovilizar a las poblaciones conquistadas para tener un mejor control de la mano de obra. Bajo

este supuesto, se reduce a un segundo plano la existencia de mercaderes y se admite como la forma de movilización más adecuada aquella de contingentes humanos que mantienen su identidad y sólidos vínculos con los lugares de origen. Éstos son los *mitima*, frecuentemente aludidos en aquella documentación, que cumplieron distintas funciones. Entre éstas, las más importantes fueron ejercer el control de la producción en distintos pisos ecológicos y contribuir a pacificar una región conquistada. De acuerdo con estos lineamientos, la institución del *mitima* debió ser muy importante, tanto que, acomodándose a la organización dual, posiblemente fue la base de la organización bi-étnica tipo *Huari/Llacuaz* de algunas localidades andinas.

El sustento del Estado inca vino, pues, de la foraneidad y para conquistarlo se valió de múltiples recursos. La institución del *mitima* o colonos, que hemos mencionado, fue uno de ellos, y otro, bastante extendido, fue el del matrimonio simétrico que, según el antropólogo R. T. Zuidema (1987), consistió en el intercambio de una hermana del Inca por otra de un *curaca* conquistado. En otras palabras, la socorrida estrategia, presente en muchas culturas, de asegurar la lealtad de los vencidos a través de uniones conyugales pero, que en este caso, asumen la peculiaridad de una reciprocidad simétrica. De aquí que el Inca contara con un elevado número de mujeres secundarias y que Zuidema, siguiendo al cronista Betanzos (1987: 78), interprete que la composición social de las mitades de *Hanan* y *Hurin*, en que se dividía el Cuzco, se derivaba de la existencia de estos intercambios matrimoniales. Según la descripción de este cronista, *Hanan* era la mitad de los «[...] señores más propincuos deudos suyos e descendientes de su linaje [del Inca] por línea recta hijos de señores e señoras de su mesmo deudo e linaje...», es decir, de los hijos más legítimos, que eran aquellos engendrados en la *coya* o *pihui huarmi*. *Hurin*, por el contrario, era la de los menos legítimos:

> [...] hijos bastardos de señores aunque eran de su linaje los cuales habían nacido en mujeres extrañas de su nación e de baja suerte a los cuales hijos ansi habidos llaman ellos Guaccaconcha que quiere decir deudos de pobre gente e baja generación y estos tales aunque sean hijos del Ynga son llamados ansi e no son tenidos ni acatados ninguno destos ansi hombres como mujeres de los demás señores sino como un orejón de los otros comunes (*ibid.*).

Para Zuidema la explicación más adecuada de la presencia del término *guaccha concha*, en este contexto, es que se refería a los hijos de aquellos intercambios simétricos, a nivel familiar, donde la hermana del Inca era intercambiada por la hermana de un *curaca* y, por lo tanto, los hijos de la primera devenían en los sobrinos pobres *(concha* equivale a «hijo de la hermana de un varón» y *guaccha* a «pobre») del Inca y los segundos en sus hijos secundarios homologables a los primeros (Zuidema, 1987: 8-9).

Como en el dualismo *huari/Llacuaz*, nuevamente vemos que en aquel que organiza la ciudad del Cuzco también en la base subyace la preocupación de estructurar a la foraneidad, de darle un sitio en su percepción dualista del universo. En el primer caso ésta es incorporada como un universo paralelo al de la localidad donde la complementariedad se remarca a través de la especialización en determinadas actividades productivas y en el culto a determinadas divinidades como la Pachamama o Madre Tierra, los *huari* e *Illapa* o el Rayo, los *llacuaz*. En el segundo caso, en cambio, la relación con la foraneidad se nos presenta de una manera más dinámica. La autonomía de cada mitad, que se destaca en el caso anterior, es ligeramente menguada. Se posibilita la interacción social entre ambas a través de vínculos matrimoniales. Pero esta interacción no se da a nivel de mitades como totalidades sino entre grupos familiares asociados con ellas. Si fuera lo contrario tendríamos el caso típico de mitades exogámicas con matrimonios grupales que asumen un carácter prescriptivo directo que debería reflejarse en la terminología de parentesco. Como bien lo han señalado Lévi-Strauss y varios otros investigadores, este sistema de intercambios no es posible en sociedades complejas y jerarquizadas (Lévi-Strauss, 1969) porque limita la expansión de la sociedad al circunscribir la interacción entre dos grupos. Pero si bien esto no es posible a nivel colectivo, la sociedad andina lo intentó a nivel familiar y esto perdura hasta nuestros días.

Con este recurso, esta sociedad preservó la identidad de sus grupos y su organización jerárquica, que se sustentaba en una marcada orientación endogámica, pero también posibilitó su apertura. Sin esta última era imposible ir demasiado lejos. Para empezar negaba el ideal de alcanzar una producción diversificada que sólo se podía lograr sobre el control de una multiplicidad de pisos ecológicos. Era, pues, necesario aventurarse en el ámbito de la foraneidad, pero sin poner en peligro la identidad del grupo. Para con-

seguirlo vinieron a su servicio la organización de los *mitima* y la poligamia, es decir, la posibilidad de contar con una mujer principal, que era la *coya* o *pihui huarmi*, y varias mujeres secundarias. A la primera se accedía por medio de una unión estrictamente endogámica, entre grados de parentesco cuya cercanía decrecía a medida que se descendía en la escala jerárquica. Así, el Inca, situado en la cúspide de esta última, intentó la máxima posibilidad de endogamia que se podía concebir: la unión con su propia hermana. A la segunda, en cambio, se accedió vía la exogamia pero bajo una modalidad que no quiso poner en peligro la reciprocidad implícita de un cosmos que se organizaba bajo premisas duales: el intercambio simétrico.

Dada la presencia de un marcado énfasis en interpretaciones reduccionistas del fenómeno mesiánico otro de mis propósitos al publicar *Ideología mesiánica del mundo andino* era introducir una perspectiva un tanto diferente. Ésta consistía en tomar como punto de partida la visión de los vencidos para entender la gramática a través de la cual expresaban su descontento y sus expectativas de orden. No obstante, en contra de algunas críticas que se me han hecho, nunca negué la importancia de considerar las circunstancias actuales en que la ideología recurrente se materializaba en un movimiento social y tampoco las peculiaridades que podía adoptar bajo aquellas circunstancias. Consecuente con mi formación como historiador y antropólogo, soy un firme convencido de que se deben tener en cuenta los procesos de cambio, al igual que la variabilidad cultural, pero soy contrario a toda posición que enarbole la bandera de un determinismo causal unívoco. Correspondientemente, puedo admitir que un movimiento ayacuchano del siglo XVI como el Taqui Onqoy tuvo circunstancias distintas que el de Túpac Amaru, que ocurrió en el Cuzco en el siglo XVIII, pero también que tienen rasgos socio-culturales comunes que se vinculan a la tradición mesiánica del mundo andino.

Anteponiendo un énfasis por el cambio a consideraciones de corte cultural, algunos historiadores, poco entrenados en la comparación de distintas perspectivas conceptuales y seducidos por marcos teóricos derivados del materialismo histórico, han contrapuesto a lo que denomino mesianismo andino la noción de «utopía andina». Sin lugar a dudas su interpretación es atractiva, pero no lo suficientemente convincente como para mostrar una ruptura con la religiosidad del mesianismo andino heredada del pasado prehispánico. Una muestra de la argumentación que desarrollan

Alberto Flores Galindo y Manuel Burga para defender este punto de vista la vemos cuando dicen:

> La llegada de Pizarro y la muerte del Inca tuvieron fechas. Por eso, cuando se habla de la vuelta al Tawantinsuyo, como ha ocurrido en diversas sublevaciones campesinas, la invocación no es equivalente a esos tiempos de Adán y Eva con los que sueñan los milenaristas europeos. En los Andes la «Nueva Edad» tiene una ubicación histórica precisa (Burga y Flores, 1982: 87).

Y cuando Flores Galindo añade:

> La idea de un regreso del inca no apareció de manera espontánea en la cultura andina. No se trató de una respuesta mecánica a la dominación colonial. En la memoria, previamente se reconstruyó el pasado andino y se lo transformó para convertirlo en una alternativa al presente. Éste es un rasgo distintivo de la utopía andina. La ciudad ideal no queda fuera de la historia o remotamente al inicio de los tiempos. Por el contrario, es un acontecimiento histórico. Ha existido. Tiene un nombre: el Tahuantinsuyo. Unos gobernantes: los incas. Una capital: el Cusco. El contenido que guarda esta construcción ha sido cambiado para imaginar un reino sin hambre, sin explotación y donde los hombres andinos vuelvan a gobernar. El fin del desorden y la obscuridad. Inca significa idea o principio ordenador (Flores, 1987: 49).

¿Por qué la reconstrucción del pasado andino para convertirlo en una alternativa del presente bajo la figura del «retorno del Inca» puede ser considerada como utopía? ¿Por qué el retorno al Tahuantinsuyo no es equivalente a «esos tiempos de Adán y Eva»? Quizá para mestizos influidos por el neoplatonismo renacentista como el Inca Garcilaso de la Vega podrían ser válidas estas afirmaciones, pero difícilmente para indígenas como Felipe Guaman Poma de Ayala que, como he demostrado, en su *Nueva Corónica* describe su realidad bajo categorías míticas. Puede ser que la idea del Tahuantinsuyo y la nostalgia por el Inca se hayan gestado en la Colonia, pero no hay evidencia en contra de que a pesar de ser una creación post-hispánica no se haya nutrido de las peculiaridades conferidas a un espacio y héroe arquetípicos. ¿Por qué hablar de retorno al Tahuantinsuyo no puede ser equivalente a aquella búsqueda de la «tierra sin mal» que hacían los Tupi-guaraníes?, ¿o tener nostalgia por el Inca ser parecido a la necesidad de seguir contando con un sustentador del mundo como son los monarcas divinos?

Para dejar de ser mesianismo y dar paso a la utopía no basta con que la realidad se transforme sino que las premisas bajo las cuales se interpreta la transformación y las aspiraciones que se generan también cambien y se alejen de consideraciones míticas de carácter totalizante imbuidas de sacralidad. Para un historiador apegado a la autenticidad del dato puede ser que el Tahuantinsuyo se ubique en un tiempo y espacio histórico, pero si no se tiene ese apego basta su valor arquetípico al margen de las connotaciones propiamente históricas del lenguaje en que se pueda estar expresando.

Para el lenguaje de la Colonia, la nueva edad abierta por la Conquista trató de ser fechada de acuerdo a las consideraciones temporales de la época. Podrían darse discrepancias sobre si fue en 1532 o 1533, etc. Sin embargo para muchos indígenas empezando con Guaman Poma, que conceptualizó este cambio como un Pachacuti o cataclismo cósmico, este momento debía fecharse bajo una cifra redonda y milenarista, como podía ser el cierre de un ciclo de 5.000, de 1.000 o de 500 años.

El gran problema con estos historiadores es que no saben ponerse en la perspectiva de los vencidos; de allí que, en última instancia, sus interpretaciones sigan los causas de una orientación homogeneizante que en gran parte es responsable de la falta de conocimiento de la condición pluricultural del Perú.

II. EXPRESIONES DEL MESIANISMO ANDINO

Habiendo señalado los rasgos estructurales que concurren en el mesianismo andino, ahora intentaremos mostrar algunas de sus variaciones a lo largo del tiempo y del espacio deteniéndonos en algunas expresiones que se han sucedido en distintas etapas históricas. A la par de querer mostrar que dentro de la permanencia hay una variabilidad, este análisis también cumple el propósito de desplegar el telón de fondo que nos permitirá destacar las peculiaridades de una muestra reciente de este mesianismo, como es el caso de la Asociación Evangélica de la Misión Israelita, y presentar nuestra hipótesis acerca de su filiación andina.

Las expresiones que hemos seleccionado para hacer los contrastes son el Taki Onqoy (1560-1570), la rebelión de Juan Santos Atahuallpa (¿1742-1756?), la rebelión de Túpac Amaru (1789-1791), el levantamiento de Atusparia (marzo a mayo de 1885) y

algunas versiones contemporáneas del mito de Inkarrí que pueden ser contrastadas de acuerdo con su región de procedencia. Como última instancia de comparación, del conjunto de estas expresiones retomaremos el mesianismo de Guaman Poma, pues, aparte de ser el que más explícitamente traduce las categorías mentales que encierra el mesianismo andino, tiene una posición de puente entre el mesianismo temprano, que se aglutina alrededor de las *guacas* o divinidades prehispánicas, y el tardío, que tiene como Principio unificador al Inca.

1. *El Taki Onqoy*

La primera expresión mesiánica post-Conquista de la cual tenemos conocimiento es el movimiento del Taki Onqoy, que se descubrió hacia 1564 y que alcanzó una gran repercusión en parte del antiguo obispado del Cuzco, particularmente en el área bajo la jurisdicción de la ciudad de Huamanga, que comprendía un número amplio de las provincias del actual departamento de Ayacucho. El área en la que se desarrolla es la misma en que transcurre la existencia de Guaman Poma. Se trata de una zona de los Andes bastante cohesionada culturalmente que comprendía parte de lo que hoy son los departamentos de Ayacucho y Huancavelica. En ella habitaban grupos étnicos como los lucana, sora, chocorvo, los habitantes del río Pampas, con los cuales nuestro autor indígena está bastante familiarizado y hasta, en el caso de los dos primeros, los menciona como bajo su mando en calidad de «Administrador Teniente de Corregidor». Consecuentemente, no fue ajeno a este movimiento religioso, señalando explícitamente que él contribuyó a combatirlo colaborando cercanamente con el extirpador de idolatrías Cristóbal de Albornoz.

Aunque es difícil determinar su duración, es muy probable que ya por 1560 estuviese en gestación, pues cuando se comienza a informar acerca de él, por 1564 y 1565, parece que ya estaba bastante expandido. En lo referente a su extinción, no es improbable que por 1570 ya estuviese considerablemente debilitado, después de los cuatro años de extirpación intensísima a que fue sometido este movimiento por el sacerdote Cristóbal de Albornoz. No obstante, el historiador Luis Millones encuentra ecos de su actividad por el ario de 1613 (Millones, 1972: 97). El desarrollo de este movimiento, por tanto, tiene lugar cerca de 28 arios después de la Conquista. Se trata de un momento en el que la resistencia de los incas

de Vilcabamba está latente, la administración colonial está en vías de consolidarse y la región ayacuchana de aquel entonces comienza a participar de la explotación minera huancavelicana. No es un movimiento panandino, pero amenaza con alcanzar una expansión significativa e incorporar a un elevado número de seguidores.

Testimonio de su envergadura es la existencia de unos 8.000 seguidores del movimiento de un área de 150.000 habitantes y que no pasase desapercibido a ciertos testimonios de la época como son los *Ritos y fábulas* de Molina, el *Vocabulario* anónimo de 1586 y la *Nueva Corónica* de Guaman Poma.

Su nombre quiere decir «Baile o canto de la enfermedad» (Millones, 1972; Yaranga, 1978), pues aparentemente sus rituales se centraban en bailes y cantos en ronda que facilitaban fenómenos de posesión de las divinidades prehispánicas en el cuerpo de los practicantes. De esto último el memorial a Felipe II de 1588 del sacerdote Bartolomé Álvarez nos da un testimonio fehaciente (Álvarez, 1998: 124-126) que además tiene la virtud de disipar algunas dudas (Ramos, 1992) sobre la presencia de estados de trance entre los seguidores de este movimiento.

Si bien la información de que disponemos es abundante, deja algunos cabos sueltos como los referidos a un supuesto líder y a sus acompañantes, que ostentan nombres de santas católicas. Sin embargo se desprenden algunos datos sobre la percepción del desorden y el orden, la propuesta para llegar a este último, los agentes que se ponen a su servicio, los signos temporales de su inminente llegada y las razones que originan el desorden. Al igual que en Guaman Poma, la vía que se sugiere es la separación de indios y españoles, pero esta vez sobre la base de la destrucción de los segundos no por agentes humanos, sino por medio de un cataclismo o *pachacuti* desencadenado por las divinidades andinas.

Este planteamiento guarda correspondencia con la explicación del origen del desorden: los españoles pudieron conquistar a los indios gracias a que su Dios fue más poderoso y venció a las *guacas* o divinidades andinas. Como en el caso de Guaman Poma, nuevamente la Conquista es explicada en términos religiosos. Consecuentemente, la salida para librarse del malestar que genera este *pachacuti*, como ya hemos visto, se piensa en términos proporcionales. Serán seres no-humanos en quienes se cifra este cometido. En el caso de Guaman Poma, como dijimos, es la imagen del Inca como monarca divino, la que atrae las expectativas, pero en el Taqui Onqoy, por razones que hay que explorar

con cuidado, es en las *guacas*, pero organizadas de acuerdo con un modelo dualista.

La salida que ofrece el Taqui Onqoy al desorden introducido por la Conquista es otro *pachacuti* que permita invertir el orden de los acontecimientos. Por lo tanto se anuncia que la *mita* o «turno» de los españoles llega a su fin, que el mundo se está dando la vuelta y se retornará al tiempo del Inca o aparecerá uno nuevo como consecuencia de que las *guacas* han «resucitado» y están venciendo al Dios cristiano. Su triunfo consistirá en la total destrucción de los españoles por medio de inundaciones y pestes. Además, los indígenas que no renuncien al cristianismo y sigan sin atender a las *guacas* participarán de este holocausto transformándose en animales silvestres o compartirán los gusanos destructores que estas divinidades sembrarán en las *chacras* y animales de los españoles.

En contraposición al mesianismo de Guaman Poma, el Taqui Onqoy es un movimiento que se desenvuelve fundamentalmente en la dimensión colectiva. Se trata de un primer esfuerzo de trascender la diversidad étnica local para incorporarse en una categoría mayor que, a falta de un término autóctono, adoptó aquel de «indio» en oposición al de «español». Pero ¿bajo qué premisas los indígenas operaron esta transformación? ¿qué evidencias existen de que efectivamente debajo del término «indio» subyacía la imagen de una realidad unitaria que se oponía a la foraneidad encarnada en el concepto de «español»? Para nosotros la mejor evidencia es la repetida aseveración de que las *guacas* que habían resucitado se habían agrupado alrededor de dos que eran consideradas las más importantes y que se ubicaban respectivamente en las mitades *Hanan* y *Hurin* del Tahuantinsuyo. Una era Pachacamac, situada en el Chinchaysuyo, y la otra, Titicaca, correspondiente al Collasuyo. Es decir, una vez más el dualismo andino puesto al servicio de la unidad.

Este reordenamiento del espacio andino, a pocos años de la Conquista, es una magnífica evidencia de la fortaleza del utillaje mental autóctono y de la capacidad de adaptación de los pobladores andinos a circunstancias absolutamente inéditas. Sin embargo, falta el Principio mediador. Efectivamente, no lo encontramos a nivel del movimiento en su conjunto, pero, sorprendentemente, sí a nivel de los predicadores. Un documento encontrado por Abdón Yaranga en la comunidad de Huancaraylla, provincia de Víctor Fajardo, Ayacucho (1978: 168), nos dice:

> Los maestros predicadores de esta idolatría andavan en grupos de tres: dos ombres y una muger, los ombres se acían llamar *catun colla cocha* y *camac pacha* y la muger *guamani tinca* o *guamani carguaras*...

Sin lugar a dudas nuevamente estamos frente a la misma oposición complementaria que agrupa a las *guacas* en la medida que el primer nombre alude a la «gran laguna del Collao», que es el Titicaca, y el segundo al «Hacedor de la Tierra», que es Pachacamac. Pero a estos dos términos se le añaden los de *guamani tinca* o *guamani carguaras*, encarnados por una mujer, que sugieren la idea de mediación (*guamani* alude actualmente al «espíritu del cerro», *carguaras* a «maíz maduro» o «color amarillo» y *tinca* a «encuentro»).

Las bases para la presencia de un Principio mediador están, pues, presentes en este movimiento, sin embargo no son activadas en una escala mayor. ¿Por qué? Con la evidencia de que se dispone, es difícil intentar una explicación. Quizás la razón radique en que, en vista de la resistencia de Vilcabamba, todavía no se exaltaba la muerte del Inca y la posibilidad de su resurrección para liderar la restauración del orden. Más les resultaba al alcance confrontar los otros planos religiosos de ambas culturas, ya que también éste era el estilo andino para sostener una guerra. Además, ante la virulencia de la prédica católica, que legitimaba la Conquista en términos religiosos, los símbolos de la identidad andina como las *guacas* fueron los más agredidos. El impacto que hubo de producir en los indígenas esta agresión debió ser tan intenso que tuvieron que desplegar un gran esfuerzo para reacomodar no sólo su utillaje categorial, sino el religioso.

Que en el mundo andino prehispánico la guerra se planteó como una conflagración entre divinidades es algo que cuenta con muchas evidencias a su favor, pero que se planteara en términos de un revivalismo tan extremo sí nos parece inédito. La razón es que en el contexto andino no se cuestionó la validez ni la veracidad de un sistema religioso, mientras que el catolicismo de aquella época fue absolutamente intolerante frente a cualquier otra religión. Para los españoles los cultos de los indígenas eran idolatrías y había que extirparlas. Frente a una agresión de esta naturaleza, que muchas veces redujo a añicos las imágenes de sus dioses, y a falta de otras alternativas para mantener la identidad cultural, se trató de preservar sus creencias religiosas con igual vehemencia. De aquí que los mismos religiosos se asombren que en este movimiento

> [las *guacas*] no se metían ya en las piedras, ni en las nubes, ni en las fuentes para hablar, sino que se incorporaban ya en los indios y los hacían ya hablar, y que tuviesen las casas barridas y aderezadas para si alguna de las huacas quisiese posar en ella. Y así fué que hubo muchos indios que temblaban y se revolcaban por el suelo, y otros tiraban de pedradas como endemoniados, haciendo virajes, y luego reposaban y llegaban a él con temor, y le decían que qué había y sentía, y respondía que la huaca fulana se le había entrado en el cuerpo... (Molina, 1.942: 100-101).

2. *Guaman Poma de Ayala*

Situándonos en un plano histórico coyuntural se podría decir que quizás por ser más tardío y corresponder a un estrato andino de rango superior, el mesianismo de Guaman Poma supone cierta familiaridad con el sistema socio-político colonial, mientras que el Taqui Onqoy, más temprano y popular, de aquel contingente foráneo que invade los territorios andinos, por su ímpetu, capta principalmente el aparato religioso. Correspondientemente, el mesianismo de Guaman Poma sitúa el malestar en la corrupción, la movilidad social, etc., mientras que el agente de orden lo proyecta al rey de España. Por el contrario, para los seguidores del Taqui Onqoy el sentimiento de malestar se centra en una percepción de la agresión hacia sus divinidades y, proporcionalmente, sindican a sus *guacas* como los agentes para la restauración del orden. De esta manera, el mesianismo de Guaman Poma es el de un vencido que implícitamente acepta su condición de tal y se esmera por adecuarse a la nueva situación, mientras que el del Taqui Onqoy es el de un vencido que rechaza al agresor pero que, a través de la aplicación del esquema dual a la relación indio/español y la presencia de predicadores que se hacen llamar Santa María y María Magdalena, comienza a dar signos de adaptación al nuevo ordenamiento colonial.

El mesianismo andino es un fenómeno religioso cuyas premisas categoriales vinculadas con el tiempo, el espacio y el ordenamiento social recurren constantemente; sin embargo eso no lo inhibe de transformarse para enfrentar determinadas situaciones históricas. Dependiendo de cómo percibe el origen del malestar puede adoptar posturas más cerradas o más abiertas, pero sin dejar de hacer un esfuerzo por lograr la adaptación a través de la búsqueda del equilibrio que le confiere su arraigado sentido dual. En última instancia, su cometido es la búsqueda del orden y es en este

sentido como hay que entender la idea «del retorno al Tahuantinsuyo» o el «tiempo del Inca». Para lograrlo, su concepción cíclica del tiempo les propone una imagen de ruptura total del tiempo actual de una magnitud semejante a la que permitió la presencia de los españoles. Esta ruptura supone la transformación global de un orden cósmico, pero, como ya hemos indicado en otra parte (Ossio, 1977), sin negar la existencia de un tiempo lineal que tuvo fundamentos genealógicos lindantes con un sentido de legitimidad. Ambas concepciones del tiempo se mantuvieron paralelas en la sociedad andina aunque algunas veces se combinaron. Es esta última posibilidad la que maneja Guaman Poma a lo largo de su obra y la que facilitó la propagación de las ideas sobre el devenir histórico de Joaquín de Fiore.

La mejor evidencia de que Guaman Poma combinó estas dos concepciones la encontramos en que las edades del mundo, que describe en su crónica las presenta, por un lado, como una sucesión evolutiva de etapas cósmicas que algunas veces se transforman en una genealogía de individuos y, por otro, como edades incorporadas en una estructura quinquepartita rígida cuyas duraciones se inspiran en consideraciones milenaristas de carácter simbólico. Si las posibilidades de esta combinación se dieron en nuestro cronista indio, no vemos por qué creer que el mundo ha pasado por una etapa del Padre, otra del Hijo, y que vendrá una tercera, ausente de mal, que será la del Espíritu Santo, según el milenarismo de Joaquín de Fiore, haya tenido que suponer una transformación radical de su modo de ver el tiempo. Por lo demás, esperar la restauración del orden en una edad futura ya estaba contemplado en la descripción de Montesinos (1957) sobre los nueve *pachacuti*.

3. *Juan Santos Atahuallpa*

El primer asomo de la asociación del Espíritu Santo, que en Joaquín de Fiore representa la utopía de una tercera edad sin mal, con el mesianismo andino la encontramos en la rebelión de Juan Santos Atahuallpa de 1742 (una de las pocas que, aparte de su magnitud, ha tenido la capacidad de convocar tanto a nativos andinos como amazónicos). El contexto en que sobresale esta evidencia figura en los atributos que asume el líder para destacar su condición de mesías restaurador del orden. En esta oportunidad, éstos no se expresan como la posesión de un ser humano por una *guaca*,

ni bajo la figura del rey de España, ni como un enviado del Inca. De las distintas expresiones del mesianismo andino que conocemos hasta este momento, con Juan Santos Atahuallpa es la primera vez que la vieja idea del retorno del Inca se materializa en un líder que, frente a un desorden reinante por la corrupción y los abusos de los corregidores, proclama la abolición del dominio español y la recuperación de su reino. El argumento que utiliza para convalidar su pretensión es que se trata del descendiente legítimo del Inca que fue decapitado por Pizarro y cuya cabeza fue enviada a España (Loayza, 1942: 2). Pero, queriendo dar mayor realce a su derrotero divino, de acuerdo con los cánones religiosos de la época, se proclama enviado de Cristo y, además, poseído por el Espíritu Santo.

De la información que se dispone hasta el momento, la rebelión de Juan Santos Atahuallpa es para nosotros la primera expresión del mito de Inkarrí llevada a la acción. Como en este último, el desorden se inicia a partir de la decapitación del Inca y con la presencia del dominio español, que se va tornando corrupto. El malestar que siente Juan Santos Atahuallpa es como el de Guaman Poma: no es contra la religión católica sino fundamentalmente contra la administración colonial que exige demasiado a los indígenas, contra la corrupción, en general, y los abusos de los corregidores. Frente a este desorden reinante, como en el Taqui Onqoy se anuncia la llegada de un nuevo *pachacuti*, bajo la forma de un fuego enviado por Dios, que castigará a los pecadores. Pero a la par de esta transformación del mundo también emerge un Principio de orden, un enviado divino, que asume la forma de un Inca dotado de la gracia del Espíritu Santo, que restaurará la Ley divina «perdida por los Españoles».

El rol mesiánico de Juan Santos Atahuallpa es legitimado tanto por símbolos católicos como andinos. Entre los primeros el que más destaca, seguramente por encarnar una esperanza de orden, es el Espíritu Santo. Pero su preponderancia no silencia a las otras Personas de la Trinidad que, implícitamente, se suceden en una secuencia temporal: Dios Padre aparece como un Ser poderoso o Apu creador del sol y de su padre Guainacapac; Dios Hijo, como el *primus inter pares* de su sustituto Guainacapac y como el responsable del envío de Juan Santos ante las súplicas de su madre santísima; y Dios Espíritu Santo como el donante de la gracia que heredó del corazón de su padre Guainacapac.

Todos estos atributos, que realzan su condición mesiánica, son, utilizando un recurso que también está presente en Guaman

Poma (Ossio, 1973a: 204), reflejados en su nombre. Según el mismo líder lo da a entender, su nombre «Santos» viene de su vinculación con el Espíritu Santo, aquel de «Atahuallpa», y posiblemente el de «Juan», por su identidad con el último Inca, el de «Apu», por ser «Poderoso», y, finalmente, el de «Guainacapac», por considerarse hijo de este Inca.

Correspondiendo con la intensidad con que se destaca la presencia del Principio Unitario, el mesianismo de este movimiento no busca la aniquilación total del grupo étnico responsable del desorden. La destrucción de la que se habla es de los «pecadores», es decir, de aquellos que se han apartado de la Ley divina que la presencia de Juan Santos Atahuallpa se propone restaurar bajo la imagen de la recuperación de su reino. Queda, pues, claro que en este movimiento, como en el mesianismo de Guaman Poma, la recuperación del incario que se plantea no es de orden histórico sino metafísico: el retorno al Orden que en el Mundo Andino significa el equilibrio de los opuestos complementarios.

A través del mesianismo de Guaman Poma y de Juan Santos Atahuallpa, como en el que seguirá bajo la figura de Inkarrí, por «retorno al Orden» se entiende la restauración de los designios divinos, ubicados en el origen del mundo que sustentan la vida social. Tratándose de una restauración de Principios, el Orden se inscribe tanto en el pasado como en el futuro. En este contexto, el presente representa un momento ambiguo que concluye e inaugura una nueva etapa cósmica bajo la égida de un Ser Mediador que tiene la capacidad de equilibrar los opuestos.

Es a partir del movimiento de Juan Santos Atahuallpa, con su idea del retorno del Inca en una tercera época regida por el Espíritu Santo, como comienza a configurarse el mesianismo andino que ha llegado hasta nuestros días y que, como veremos, guarda estrecha afinidad con el de los israelitas del nuevo pacto.

4. *José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II*

Una muestra cercana de la importancia que adopta la figura del Inca como catalizador del potencial revolucionario de los indígenas andinos la vemos en 1789 con la rebelión de José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II. No obstante, es importante señalar, que esta vez el lenguaje mesiánico no se presenta matizado con símbolos católicos ni la filiación con los incas se hace bajo la tónica espiritual del caso anterior. Por el contrario, pareciera que

lo que predomina es un cierto matiz secular que remite la legitimación del líder a una filiación de naturaleza genealógica no con el Inca ejecutado en Cajamarca sino con otro, más postrero, con que culminó la resistencia de Vilcabamba.

Contrastando con Juan Santos Atahuallpa, en el caso de Túpac Amaru se tiene una mejor información acerca de su vida y estatus aunque, en lo que concierne a su levantamiento, el punto de vista que prima en la documentación es más el de los vencedores europeos y no tanto el de los vencidos indígenas. De lo primero se desprende que era un indígena de estirpe incaica y heredero del curacazgo de los pueblos de Surimana, Tungasuca y Pampamarca ubicados en las provincias de Canas y Canches del departamento del Cuzco. La filiación con los antiguos monarcas cuzqueños venía por una hija de Felipe Túpac Amaru, el último rebelde de Vilcabamba. Su nombre era Juana Pilco Huaco. Aunque todavía nos queda mucho por dilucidar acerca de este personaje, Antonio del Busto sostiene que a la muerte de su padre fue recogida por doña Teresa Orgóñez, viuda del conquistador Diego de Silva y, a la muerte de esta dama, por Feliciana de Silva, hija de esta pareja, que casó con el corregidor de las provincias de Canas y Canches. Este último concertó el matrimonio de esta ñusta con Diego Felipe Condorcanqui, primer *curaca* que se conoce del pueblo de Surimana (Del Busto, 1981: 30).

En la medida en que la vinculación de Juana Pilco Huaco a Canas-Canches se debería a la iniciativa del corregidor de esta provincia, parecería que los privilegios que gozaron sus descendientes en esta región se deberían más a su marido que a ella misma. Sin embargo, también existen evidencias de que por su padre contaba con ciertos privilegios en esta región así como también en otras partes del Cuzco como eran los dominios del marquesado de Oropesa que José Gabriel disputó, sin resultado alguno, a la familia Betancur.

Que ser descendiente del último Inca de Vilcabamba acarreaba una serie de bondades se confirma en la preferencia que le otorgaron al apellido Túpac Amaru los familiares de José Gabriel desde que en 1715 el virrey y la nobleza incaica concedieron a uno de sus antepasados el derecho de votar para alférez real de los incas en la ciudad del Cuzco (Rowe, 1976: 24). No obstante, no nos parece que estas bondades fuesen mayores que las que tenían otros descendientes de los incas, pues, como bien señala John Rowe, su cacicazgo les otorgaba «una posición respetable pero no sobresa-

liente entre los demás caciques» (*ibid.*: 23). En realidad caciques como Mateo Pumacahua, vencedor de José Gabriel Condorcanqui, contaban con mayores prerrogativas, hasta el punto de figurar asociado con el pueblo de Chinchero y con un inca como Túpac Yupanqui que parece haber tenido mayor legitimidad que Túpac Amaru I.

Aunque es muy difícil establecer su posición jerárquica en relación a los descendientes de los incas del siglo XVIII, por la ubicación del curacazgo de Tungasuca, Surimana y Pampamarca, nos da la impresión de que su posición era un tanto periférica.

No siendo uno de los descendientes de los incas más legítimos, el ascendiente que alcanzó en la población indígena se puede explicar más por su vinculación con la actividad comercial, ya sea como arriero o como líder local de un área que fue un punto de encuentro) de circuitos comerciales significativos. En los Andes la actividad comercial, estrechamente vinculada con la ganadería, propende a otorgar una gran movilidad espacial que contrasta con la parálisis que, por lo general, acompaña a la actividad agrícola. Gracias a ella los actores sociales tienen mayores posibilidades de expandir sus redes sociales y comunicativas y de contrastar la existencia que llevan con la de otros actores sociales. Haciendo estas comparaciones es posible detectar problemas comunes, familiarizarse con las soluciones que se proponen e inclusive plantear algunas otras de naturaleza más radical.

Si a estas posibilidades abiertas por el comercio se le añade que el actor social por su estirpe haya tenido el privilegio de recibir una buena educación y dominar la lengua de alcance nacional y la de raigambre étnica, la capacidad receptiva y comunicativa se ve largamente aumentada. De aquí que a José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II, se le vea mucho más cercano al mundo criollo que al indígena. De hecho, si se analizan varias de las reivindicaciones que plantea no difieren mucho del lenguaje político de la época. En ellas lo que aflora es un lenguaje secular muy distante del que pudieron esgrimir los líderes del Taki Onqoy o del de Juan Santos Atahuallpa.

No obstante, esto mismo ocurre con la *Nueva Corónica* de Guaman Poma, pero si se la revisa en conjunto lo que emerge es un contenido bastante alejado del lenguaje formal del que opta para expresarse. Con Túpac Amaru II sucede algo semejante: por un lado, plantea sus quejas dentro de un lenguaje reformista que no se aparta mucho del sistema colonial pero, por otro, el parti-

do que toma por los indígenas (abolición de la *mita* en Potosí, de los repartos y de otras exigencias que afectaban principalmente a este sector social) lo lleva a radicalizarse en términos de consideraciones étnicas que lo inclinan a un mesianismo donde la figura del Inca pierde cada vez más su historicidad en aras de una figura mítica que, cual principio unificador, tiene el rol de restaurar el orden.

En consecuencia el separatismo que plantea el líder rebelde no es como el que se plasmó en la «Independencia» con San Martín o Bolívar. En última instancia su anhelo, al igual que el de Guaman Poma, es el reordenamiento del mundo indígena sobre la base de una disyunción entre indios y españoles. Lograrlo no era posible para cualquier mortal. Tampoco lo era para cualquier Inca histórico. Sólo un Inca, modelado bajo la imagen de un «Incarrí», es decir, bajo una figura divina, podía alcanzar tal potestad. Es en estas circunstancias como el nombre de Túpac Amaru, además de legitimarlo históricamente como descendiente de los incas, lo realza como «serpiente real» *(túpac* = real; *amaru* = serpiente), es decir, como portador de un símbolo incaico que aludía a la transformación del mundo o a la transición de lo subterráneo a la superficie (Ferrero, 1973: 423; Ossio, 1973a: XXV).

Llegado a este punto José Gabriel Condorcanqui deja de ser un *curaca* local y se convierte en el nuevo Inca, en aquel que tiene jurisdicción sobre toda la extensión del virreynato peruano e, inclusive, del Gran Paititi, que, en la actualidad, es considerada como una tierra sin mal habitada por los antiguos incas donde sólo pueden acceder aquellos indígenas que hablan un quechua puro. Además, gracias a esta condición divina, se permite anunciar que «el tiempo ha llegado» (Szemiñski, 1984) y que «todos los que mueran bajos sus órdenes en esta guerra, tienen seguridad de que resucitarán después que se 1-raia finalizado, y que disfrutarán las felicidades, y las riquezas de que están indebidamente despojados» (Valcárcel, 1965: 168).

Que la insurrección que promueve Túpac Amaru II en 1781 contaba con antecedentes inmediatos para el aire mesiánico que adopta, se puede apreciar en un conjunto de creencias que hablaban de grandes transformaciones cósmicas en 1777, profetizadas por santa Rosa de Lima, y en la existencia de un sistema colonial que favorecía el mantenimiento discriminado de las diferencias étnicas entre indios y españoles. Esto no quiere decir, por otro lado, que se niegue la existencia de un incipiente nacionalismo y que las

reformas borbónicas sólo se limitasen a desfavorecer a los indígenas. Sin lugar a dudas gran parte del malestar sentido por los indígenas era compartido por otras capas de la población. De aquí que muchos mestizos, criollos, sacerdotes, etc., se sintiesen atraídos por la insurrección y hasta la respaldasen. Sin embargo, al parecer no siempre de una manera decidida. Esto último se ve en el caso de muchos criollos que abandonaron la empresa.

No es de extrañar que entre este sector social se generase cierta desconfianza, pues muchos indígenas no distinguían bien a los criollos de los españoles. En la medida en que ambos tenían ascendencia europea y eran cercanos a los valores oficiales del sistema colonial, muchas veces los dos eran tratados de «chapetones», connotándose que se trataba de foráneos ilegítimos y, por lo tanto, susceptibles de recibir sanciones semejantes.

En realidad el mayor respaldo recibido por José Gabriel Condorcanqui provino de los *curacas* de su región que, en gran parte, eran sus familiares y de los indígenas del altiplano que, a su vez, guardaban estrechas conexiones con los pobladores de Canas-Canches. Sin embargo, sus ecos, preñados de consideraciones mesiánicas, llegaron a otras provincias distantes como Huanta, en Ayacucho, Huarochirí, en Lima, y hasta a algunas zonas del Ecuador.

El mesianismo que entrañaba la rebelión de Túpac Amaru II, sin lugar a dudas, le confirió un gran atractivo para muchos de sus seguidores; sin embargo no había una predisposición monolítica hacia este discurso, pues ni siquiera el esgrimido por el líder era enteramente mesiánico. De aquí que la duración del movimiento rebelde haya sido mucho más corta que la del Taki Onqoy o la de Juan Santos Atahuallpa. Si bien el mesianismo encerraba un gran potencial movilizador, en las circunstancias y para los propósitos con que lo planteó Túpac Amaru II carecía de mayor efectividad. En una sociedad tan heterogénea socialmente, dominada por una economía de mercado y por un conjunto de ideas liberales, era muy difícil que la separación del poderío español se lograse bajo consideraciones mesiánicas que tendían a reivindicar a un solo grupo étnico. Para lograr este objetivo era necesaria una mayor participación en la modernidad de aquella época y en redes de poder que no eran del todo accesibles para los indígenas. Por consiguiente la tarea de liberar América, y específicamente el Perú, del poderío español quedaría reservada al sector criollo, como se confirmaría más tarde con las figuras de San Martín y Bolívar.

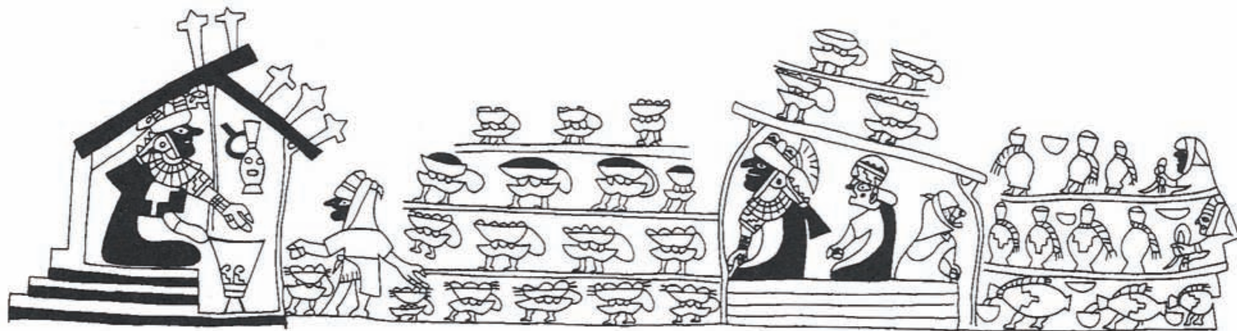
Sin embargo, la insurrección de José Gabriel Condorcanqui representó una seria amenaza a la dominación colonial. A tal grado habría sido vista su peligrosidad que la represión fue brutal, hasta el punto de llegar a la abolición de todos los títulos indígenas. Pareciera, pues, que aquí se hallan los orígenes de la actitud homogeneizadora que con gran intensidad llevó a cabo el sistema republicano con relación a los pobladores del mundo andino.

5. *El mesianismo durante el Perú independiente*

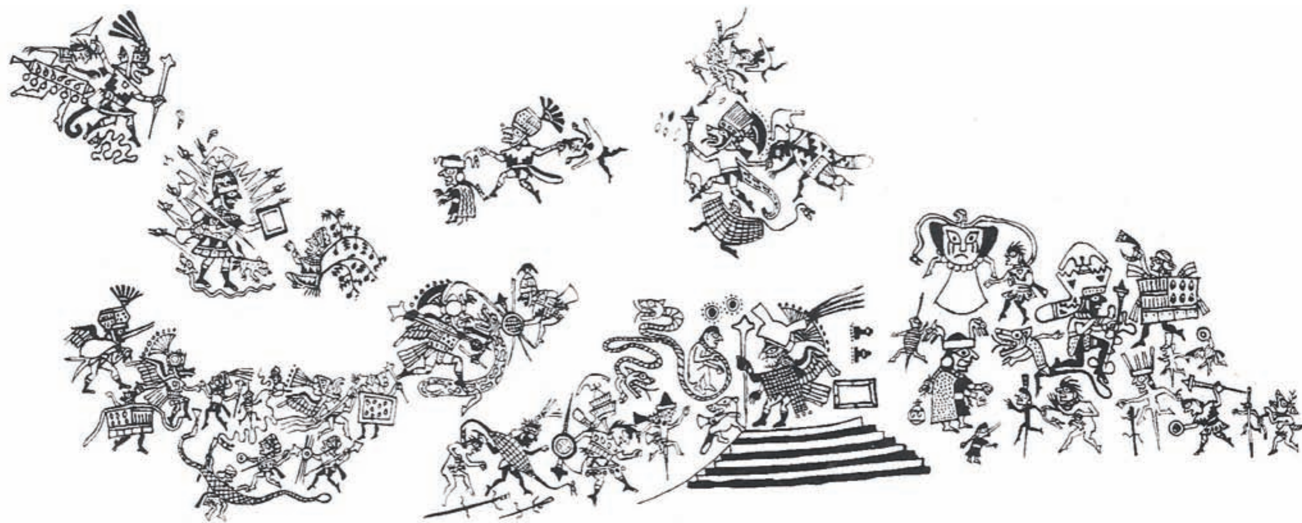
No obstante, el mundo indígena no desapareció. En 1821 se proclamó la independencia del Perú y con ella vino el régimen republicano. Su orientación principal fue homogeneizar a todos los pobladores del territorio independizado a fin de hacer realidad la unidad nacional que debía sustentar al nuevo Estado y los ideales de igualdad del liberalismo que propugnaba. Para muchos indígenas esta orientación no hizo sino acarrearles nuevos males, pues muchos terminaron en prisión porque sus costumbres no se acomodaban a legislaciones nacionales gestadas muchas veces a la luz de valores sólo cercanos a las élites dirigentes. Además, tampoco se tradujo en una igualdad de oportunidades para acceder a los servicios del Estado ni en el desarrollo de obligaciones similares para con este último. Una muestra de ello es que hasta el gobierno de Ramón Castilla ellos fueron los que mayormente sostuvieron al Estado con sus tributos y, hasta tiempos cercanos, sobre ellos ha recaído mayormente la obligación de servir en las Fuerzas Armadas, en la construcción de carreteras, etcétera.

Un ingrediente poderoso que mantuvo las diferencias étnicas en el período colonial fue la existencia de una doble legislación para indígenas y españoles que estaba en estrecha relación con las obligaciones laborales exigidas a los primeros como sustentadores del régimen colonial. Dados los ideales liberales del período republicano, esta discriminación institucionalizada fue lo primero que desapareció. Sin embargo, dudamos que de manera completa, pues de lo contrario no hubiesen subsistido el tributo indígena, ni la conscripción vial, ni otras exigencias que se dirigieron específicamente al sector indígena.

En realidad, con respecto al período colonial las premisas institucionales de naturaleza pública que mantuvieron las diferencias étnicas con relación a los indígenas disminuyeron, pero no fueron suficientes para expandir un sentimiento de igualdad. De-

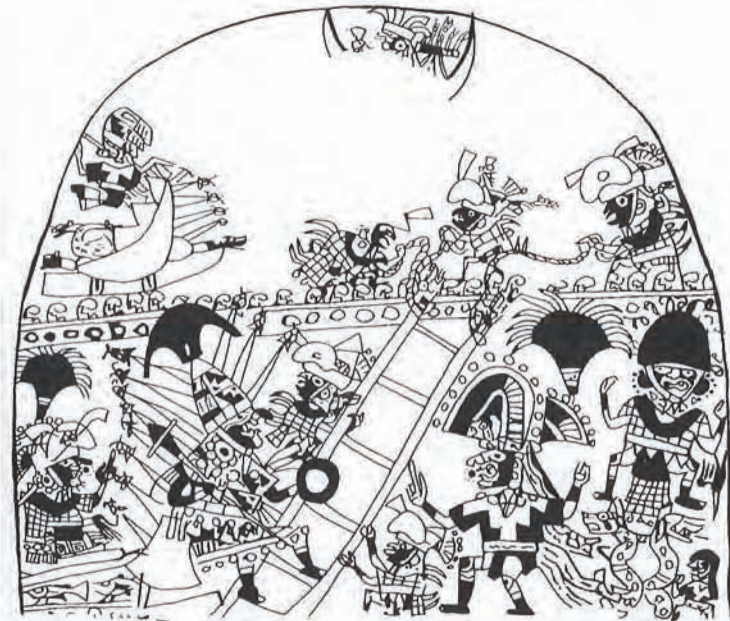


Ofrenda de libación a cargo de dos grupos de sacerdotes sentados al pie de una pirámide escalonada.
Redibujado de R. Larco, *Los Mochicas*, tomo 2, La Crónica y Variedades, Lima, 1939. Dib. Ch. Tchiongwend Lhi.



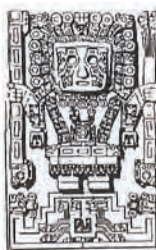
Rebelión de objetos animados.

Redibujado de G. V. Kutscher, «Nordperuanische Gefassmalerei des Moche-stils», Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie des Deutschen Archäologischen Instituts. Bonn, 1983.
Redibujado por Mercedes Miranda con la separación de unidades sintagmáticas de narración.

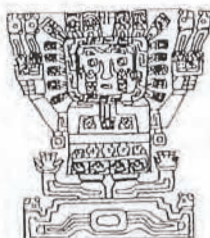


Ascenso de la deidad solar (?) radiante en presencia
de cuatro dioses mayoresmoche.

Redibujado por Ch. Tchiongwend Lhi y D. McClelland.
Moche fineline Painting. Its Evolution and Its Artists, Fowler Museum
of Cultural History, University of California, Los Angeles, 1999.



a



b



c



d



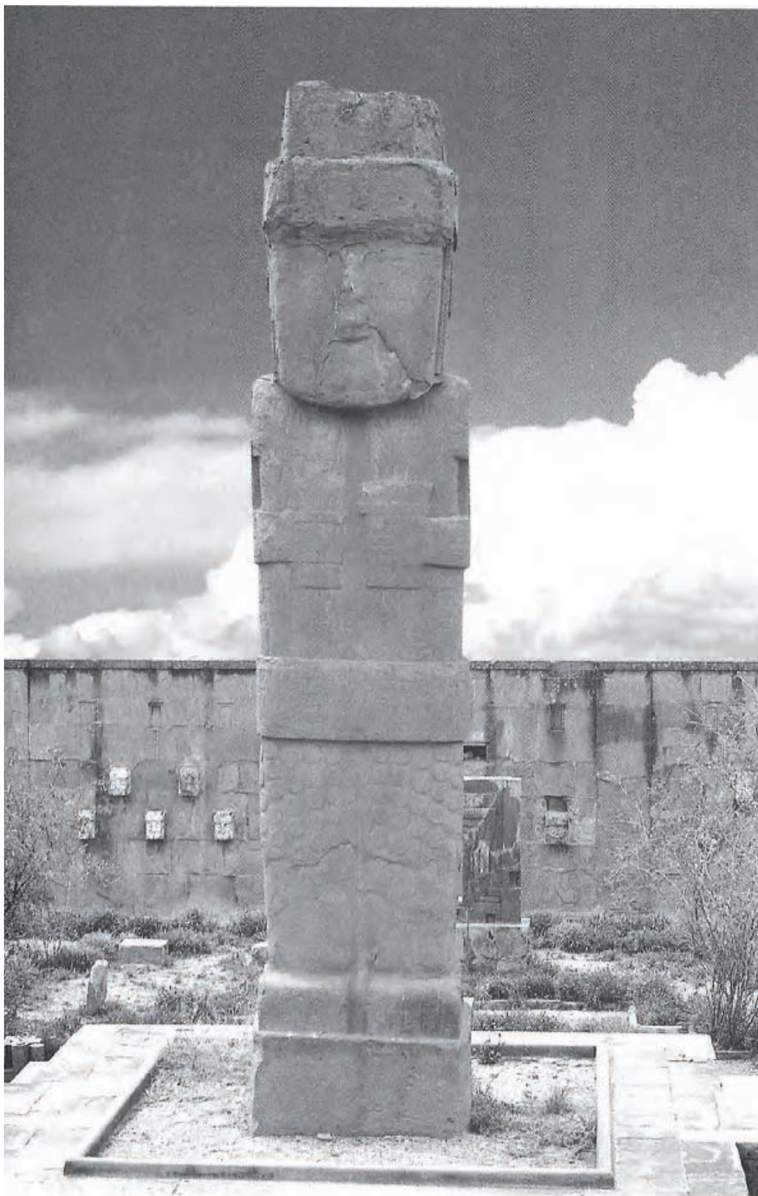
e



f

Deidades frontales en la iconografía tiahuanaco (a-c) y huari (d-f):
a) Portada del Sol; b) Monolito Bennett, personaje central; c) Monolito Bennett, personaje central izquierdo; d) Cántaro de Gonchopata;
e) y f) Urna de Conchopata.

Figuras a, b, c y d: A. Cook, *Wari y Tiwanaku. Entre el estilo y la imagen*, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1994.
Figuras e y f: D. Menzel, *La cultura Huari,* Compañía de Seguros y Reaseguros Peruano-Suiza, Lima, 1968.
Dibujos de Carlos Herrera.



Monolito Bennett, vista frontal (Fotografía: Daniel Giannoni).



Portada del sol, deidad frontal (Fotografía: Daniel Giannoni).



Monolito Bennett, vista de atrás: imagen de las tres deidades frontales, detalle de decoración de la túnica (Fotografía: Daniel Giannoni).



Columnas de portada interior
de la iglesia de la santa Cruz de Juli
(Puno), siglo XVII
(Fotografía: Sandra Negro).



Capillas de cofradías
de españoles, indios y negros
en Lambayeque, siglo XVIII
(Fotografía: Sandra Negro).



Iglesia de Hluamán
(Trujillo) con sirenas
tocando guitarra,
marioletas
y niños cargadores,
siglo XVIII
(Fotografía:
Sandra Negro).



Tocado con plumas
del ilanzante Qara Chunch
(Fotografía: Manuel Ráez R.).



Peregrinos saludando a *Mamita* Cocharcas en el día central de la Fiesta de la Virgen de Cocharcas
(Fotografía: Manuel Ráez R.).

cretar, como lo hizo el libertador San Martín, la abolición de términos como «naturales» para dar paso al de «ciudadanos» no fue suficiente. Más allá de la voluntad de cualquier gobernante, las diferencias subsistían de manera semejante a como se mantienen en la actualidad. Ellas se nutrían de las asimetrías entre la Costa y la Sierra, promovidas por el centralismo limeño, que impedía que las poblaciones rurales se beneficiasen por igual de los servicios públicos, y asimismo de la naturaleza de los sistemas sociales indígenas, que favorecían las relaciones cara a cara, los matrimonios endogámicos y el autoconsumo. La ausencia de carreteras, de educación, de salud pública, sumada a una tecnología tradicional y a redes sociales estrechas, terminaba demarcando al indígena como el sector más aislado y como víctima de otros grupos con redes más amplias que tenían un mejor conocimiento de la legislación nacional y que terminaban discriminando a los anteriores. Estos últimos fueron los que devinieron en hacendados y que en general fueron identificados por los indígenas como «blancos», *mistis*, «vecinos», *viracochas, qalas*, etcétera.

De las distintas etapas históricas por las cuales ha pasado la historia del Perú la más ambigua para los indígenas ha sido la República. La razón es que, por un lado, buscando ser consecuente con sus ideales liberales propugnaba un sentido de igualdad, pero, por otro, favorecía las tendencias centralistas, que terminaban favoreciendo las diferencias y la discriminación. No es de extrañar por tanto que muchos gobiernos cediesen a la tentación de generar marcos institucionales para mantener estas asimetrías. Así, por más que San Martín proclamó la abolición del término «naturales», no pudo evitar que el tributo indígena se mantuviese y que en el siglo XX leyes como la de conscripción vial y del servicio militar obligatorio se aplicasen a este segmento étnico.

Correspondiendo con la persistencia de estas diferencias y las asimetrías que se les asociaban, veremos que hasta bien entrado este siglo muchas revueltas campesinas, al igual que la de Túpac Amaru II, siguieron enmarcando su discurso en el antagonismo entre indios y blancos y en la esperanza de que se podía restaurar el Imperio de los incas.

Durante la República la mayor parte de las revueltas de corte mesiánico emprendidas por los campesinos andinos tuvieron como fuentes explícitas de descontento tanto el incremento de las cargas fiscales como la expropiación abusiva de sus terrenos por gamonales que buscaban expandir sus dominios territoriales. La

existencia de una falta de congruencia entre los ideales liberales de la República y la continuidad de los vejámenes que venían sufriendo los indígenas por parte de las autoridades nacionales y de los hacendados explotadores motivaron que un grupo de ciudadanos de distintas localidades del país, que habían alcanzado una figuración en la vida pública del país, fundasen una institución para salvaguardar los derechos de los indígenas que se llamó Sociedad Amiga de los Indios.

Su principal propulsor fue un puneño que tuvo el mérito de ser el primer peruano en viajar por todo el mundo y desempeñar diversas funciones públicas tanto en su departamento como en otros, incluyendo la ciudad de Lima. Su nombre fue Juan Bustamante Dueñas. Aparte de estos méritos y de ser autor de varios libros, por lo que más se le conoce es por atribuírsele el liderazgo de una rebelión campesina que tuvo lugar en 1866 en la provincia puneña de Huancané que acabó con su vida. La verdad es que el papel que asumió ante esta rebelión no fue precisamente el de líder sino el de intermediario del conflicto. Pero por adoptar una posición de simpatía hacia los indígenas y poner de manifiesto la justicia de sus reclamaciones sus detractores le dieron tal atributo y hasta lo acusaron de querer proclamarse Inca e intentar restablecer el Tahuantinsuyo. Aunque la evidencia histórica niega tal posibilidad no se descarta que sin él pretenderlo los indígenas, por la simpatía que mostró hacia ellos y por tener una disposición a favor del retorno de tal figura mítica, le otorgaron tal atributo. De ser éste el caso se confirmaría lo arraigado que estaban los sentimientos mesiánicos en estas poblaciones y su cercanía a conflictos que en el fondo escondían rencores de naturaleza étnica.

Algo semejante se ve en otra rebelión ocurrida en 1885 en la región de la provincia de Huaraz, en el departamento de Ancash, que ha pasado a la historia por la gran envergadura que alcanzó y por los crueles excesos que se cometieron. Su líder principal fue un campesino llamado Pedro Pablo Atusparia. No fue una rebelión que se prolongó mucho tiempo. Apenas si duró un par de meses, lo suficiente como para poner en evidencia la existencia de un gran resentimiento de la población indígena contra los vecinos de las ciudades identificados racialmente como «blancos» o *mistis*. Asimismo, ha llamado la atención que alrededor del líder, y nuevamente sin que al parecer él se lo propusiese, se entretejiese la idea del retorno del Inca y de una eventual restauración del Imperio de los incas.

Esta misma tónica se mantendrá en algunos alzamientos campesinos de principios de la segunda década del siglo XX. El historiador peruano Wilfredo Kapsoli en su libro *Ayllus del Sol* aporta evidencias de numerosos alzamientos campesinos en algunas provincias de Puno, Cuzco y Arequipa, donde el detonante fueron una vez más los abusos de los hacendados y donde a la par de cifrar la animadversión en términos étnicos aparece la esperanza en la restauración del Imperio de los incas. Así en una cita de Carlos Condorena, líder de un movimiento que se desarrolla en Huancané a principios de la década de los veinte, se dice:

> Sólo nosotros tenemos derecho a vivir en las tierras de nuestros antepasados, aprovechar de los frutos de nuestro altiplano y los «mistis» no tienen derecho a seguir robando y explotando nuestro trabajo. Botarles de nuestras tierras es nuestra tarea, debemos organizar un ejército con todos nosotros y reconquistar nuestras tierras, matar los principales y a las autoridades y volver a implantar nuestra antigua forma de vivir inca (Kapsoli, 1984: 31).

También refiere Kapsoli lo siguiente:

> En 1921, los pastores de Tocroyoc (Espinar [Cuzco]) protagonizaron un gran levantamiento. Su líder Domingo Huarca, ganadero acomodado y relativamente culto, habría querido romper la dependencia comercial de los intermediarios de Yauri y Orcoruro, apoyando la libre comercialización de la lana. Pero la acción de los indios se nutrió con la idea del renacimiento mítico de la Nación Inca. No por casualidad, la rebelión estalló bajo el grito de ¡Viva el Talmantinsuyo! ¡Abajo el gamonalismo! Se trataba de recuperar las tierras usurpadas por las haciendas... (*ibid.*: 47).

Algo semejante ocurrió en las comunidades altas de Arequipa por 1922. En julio de aquel ario los indígenas de las parcialidades de Pillones, Chalhuanca, Pasma y Chuca del distrito de Chivay, así como trescientos campesinos del distrito de Callalli y otros tantos de Tute-Sivayo, se aprestan a enfrentarse a los hacendados de la zona. Tal es la beligerancia que un periódico arequipeño señala:

> [Se han] sobrepasado los límites de la tolerancia. Hay completa anarquía. Los indios se reúnen [en Achoma] al toque de campanas: las mujeres llevan piedras en sus faldas y los hombres hondas y palos. Todo el mundo está expuesto... (*ibid.*: 73).

Kapsoli señala que hacia 1923 «La ofensiva era total. La guerra estaba declarada». En la provincia de Cailloma, frente al orden republicano se había levantado el orden del Tahuantinsuyo. Se trataba de cambiar la forma de gobierno y de «retroceder a la época incaica [...] Para esto —se menciona en unas actas consultadas por este historiador— intentan desaparecer a la raza blanca y a los gamonales...» (*ibid.*: 74-75).

Todos estos acontecimientos motivan que en un número de *El Mercurio Peruano* del año 1924 se consigne que al pronunciar un personaje llamado Juan Mackay una conferencia en Cajamarca diga: «Los indios quieren barrer por completo a los blancos a quienes miran como a enemigos naturales, como mira el gorrión al gavilán, impulsados por la idea de poder restablecer el antiguo Imperio del Tahuantinsuyo» (*ibid.*: 30).

Para la década de los treinta y las que le siguieron no tenemos mayores evidencias de rebeliones campesinas donde explícitamente se hable de un Inca redentor que restaurará el Imperio de los incas. Pero lo que sí está bastante difundido es la creencia en un héroe mítico conocido como Inkarrí al que frecuentemente se le describe como decapitado por los españoles pero cuyo cuerpo se está reconstituyendo a partir de su cabeza y que cuando esté completo se restaurará el orden perdido. Asimismo a este personaje se le asocia con una especie de tierra sin mal localizada en la selva que se conoce como Paititi. En algunas versiones se dice que allí vive este personaje rodeado dé grandes riquezas.

A la par de la difusión de este mito en muchas partes del Perú al Inca se le sigue recordando en representaciones teatrales que aluden a la captura y muerte del Inca Atahuallpa. Toda esta evidencia sugiere que el recuerdo del Inca está bastante vivo y puede seguir siendo fuente de inspiración de nuevos movimientos mesiánicos. Éste es el caso de la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal, cuyo líder, un hablante quechua originario del pueblo de Huarhua de la provincia arequipeña de La Unión, es visto por algunos como un nuevo Inca.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, B. (1998), *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*, Madrid: Polifemo.

Anónimo (1951), *Vocabulario y Phrasis en la Lengua General de los Indios del Perú llamada Quichua y en la lengua española. El más copíoso y*

elegante que hasta agora se ha impresso, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
Arriaga, J. de (1968), *Extirpación de la Idolatría en el Perú* [1621], en *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid: Atlas (BAE), pp. 193-319.
Betanzos, J. de (1987), *Suma y narración de los incas*, Madrid: Atlas (BAE).
Burga, M. y Flores, A. (1982), «La utopía andina»: *Allpanchis* (Cuzco) 20, pp. 85-101.
Busto, A. del (1981), *José Gabriel Túpac Amaru antes de su rebelión*, Lima: PUCP.
Cohn, N. (1972), *En pos del milenio*, Barcelona: Barral.
Ferrero, O. (1973), «Significado e implicaciones universales de un mito peruano», en J. M. Ossio (comp.), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima: Prado Pastor.
Flores, A. (1987), *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*, Lima: Apoyo Agrario.
Guaman Poma de Ayala, F. (1968), *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Paris: Institut D'Ethnologie.
Kapsoli, W (1984), *Ayllus del Sol*, Lima: Tarea.
Lévi-Strauss, Cl. (1969), *The Elementary Structures of Kinship*, London: Eyre and Spottiswoode [trad. castellana, *Las estructuras fundamentales del parentesco*, Paidós, Barcelona, 1998].
Loayza, F. (1942), *Juan Santos, el invencible (Manuscritos del año de 1742 al año de 1755)*, Lima: Imp. Miranda.
Millones, L. (1972), «Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy», en J. M. Ossio (comp.), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima: Prado Pastor.
Molina (El Cuzquerio), C. de (1942), *Ritos y fábulas de los incas*, Buenos Aires: Futuro.
Montesinos, F. (1.957), *Memorias antiguas, historiales y políticas del Perú: crónica del siglo XVII*, Cuzco: H. G. Rozas.
Murra, J. V. (1978), *La organización económica del Estado inca*, México: Siglo XXI.
Ortiz, R. A. (1973), *De Adaneva a Inkarrí*, Lima: Retablo de Papel.
Ossio, J. M. (1973a), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima: Prado Pastor.
Ossio, J. M. (1973b), «Guamam Poma: Nueva Corónica o Carta al Rey», en *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima: Prado Pastor.
Ossio, J. M. (1977), «Myth and History: The Seventeenth-Century chronicle of Guaman Poma de Ayala», en R. K. Jain, *Text and Context* II, Philadelphia: ISHI., pp. 51-93.
Ramos, G. (1992), «Política eclesiástica y extirpación de la idolatría: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy»: *Revista Andina* 19, pp. 147-169.
Rowe, J. (1976), «El movimiento nacionalista inca del siglo XVIII»: *Revista Universitaria del Cuzco* 107, pp. 3-33.

Scott, K. D. (1990), *Los Israelitas del Nuevo Pacto Universal: Símbolos y Tradiciones*, Lima: Librería El Inca.
Szemiñsky, J. (1984), *La utopía tupamarista*, Lima: PUCP.
Valcárcel, C. D. (1965), *La rebelión de Túpac Amaru*, México: FCE.
Yaranga, A. (1978), «Taki Onqo ou la vision des vaincus au XVIe siècle», en *Les mentalités dans la Péninsule Ibérique et en Amérique Latine aux XVIe et XVIIe siècles*, Publication de l'Université de Tours.
Zuidema, R. T. (1987), «The Moieties of Cusco», en Maybury-Lewis, D. y Almagor, U., *The attraction of the opposites*, Michigan: The University of Michigan Press.

EL REGRESO DEL INKA: DE LA COLONIA A LA GLOBALIDAD

Juan Núñez del Prado

Este ensayo se inscribe en el contexto de una temática que se inicia en 1955 con dos acontecimientos académicos importantes: la publicación del artículo «Movimiento nacional inka del siglo XVIII» de John H. Rowe y la publicación de las dos primeras versiones del mito de Inkarrí, descubiertas en la comunidad de Q'ero, Paucartambo, Cuzco, por Oscar Núñez del Prado y Efraín Morote. A la larga, el uno modificó la visión de la historia colonial del Perú, y el otro, la visión de la historia republicana.

I. EL MOVIMIENTO NACIONAL INKA DEL SIGLO XVIII

Hasta el artículo de Rowe, la historia del Perú colonial daba la impresión de que la tradición inka se había desintegrado completamente como resultado de la Conquista española del siglo XVI y de que el nuevo período de la historia discurría sobre bases culturales exclusivamente occidentales. Rowe pone de manifiesto que el sistema colonial —incluso institucionalmente— estaba constituido por dos comunidades humanas semiautónomas: la «comunidad de españoles» y la «comunidad de indios», cada una con su respectiva «nobleza» y su respectivo «común». Señala también que la historia del período colonial escrita hasta entonces tenía en cuenta solamente a la comunidad de españoles y omitía a la comunidad de indios. Sobre la base de nuevos materiales documentales, Rowe se propone contribuir a enmendar dicha deformación. Lo que sigue es una apretada síntesis del contenido de su artículo pionero.

La comunidad de indios fue resultado de un aprovechamiento por parte de la Colonia de las estructuras administrativas provinciales, remanentes del Imperio de los inkas. A través del sistema de cacicazgos, los miembros de las viejas aristocracias indígenas fueron puestos al frente de sus antiguas jurisdicciones provinciales, pero esta vez bajo la autoridad del gobierno colonial español, que sustituyó en sus funciones al gobierno imperial de los inkas. Los variados rangos prehispánicos de tales aristocracias se vieron disminuidos en sus atribuciones y homogeneizados hacia abajo, debido a que todos sus miembros fueron colocados en posiciones provinciales subalternas del sistema colonial. Sin embargo, el sistema les otorgó ciertos privilegios importantes frente al resto de la población indígena. Los caciques indios fueron reconocidos en su condición de nobles, confirmados en antiguas funciones administrativas y liberados de la obligación de tributar. En consecuencia, el nuevo sistema permitió a este remanente de la aristocracia indígena mantener un estatus económico relativamente holgado, conservar los sistemas de lealtades locales creados por el sistema de gobierno inka y contar con un grupo de soporte político y cultural, constituido por los indios tributarios que quedaron a su cargo.

A partir de 1616, la Compañía de Jesús logró que la Corona española le encomendara la organización y regencia de colegios para hijos de nobles indígenas. Ello ampliaba de modo importante la situación relativamente privilegiada de los caciques, en la medida en que les permitía proporcionar a sus hijos una educación buena para la época, que los elevaba por encima del estándar cultural tanto del común de indios como del común de españoles. Además, el programa de educación impartido por los jesuitas incluía el estudio de la historia de los inkas y este elemento educativo permitió a la nobleza inka conservar el orgullo de su estirpe, esta vez sobre bases históricas. Los factores mencionados, mantenidos a lo largo de tres generaciones, permitieron a la élite indígena de los caciques consolidarse, articularse internamente y generar una posición social que, a mediados del siglo del siglo XVIII, le permitía rivalizar, social y económicamente, con los miembros de la comunidad de españoles. Los caciques habían asimilado una considerable cantidad de elementos occidentales, entre lo que se contaban aspectos esenciales del cristianismo, la escritura y cierta capacitación en el manejo de la ley y del sistema colonial.

A principios del siglo XVIII, el gobierno de España cambió de manos, pasando de la dinastía de los Habsburgo a la de los Borbones. Este hecho significó mucho más que un mero cambio de go-

bernantes, pues dio lugar a una brusca transición desde el relativamente respetuoso y flexible régimen de «los fueros» a la rigidez y arbitrariedad del régimen «absolutista». El régimen de «los fueros» permitía cierta participación y autonomía de los grupos de población bajo la autoridad de la Corona, como, por ejemplo, la coexistencia semiautónoma de las comunidades de indios y de españoles en el Perú. En cambio, en el régimen absolutista sólo contaban la autoridad y la conveniencia reales, que se imponían a los súbditos sin distinción de costumbres ni respeto de los derechos tradicionales. La recién reconstituida nobleza inka y sus subalternos indígenas no estuvieron dispuestos a avenirse a las nuevas condiciones y desencadenaron un fenómeno social de vastas proporciones: el movimiento nacional inka del siglo XVIII. El objetivo mayor que el movimiento llegó a plantarse fue la reconstitución de un Imperio inka independiente de la Corona española. El fenómeno abarcó gran parte del siglo XVIII y comprendió tres ciclos de sublevaciones indígenas sucesivas, que se fueron ampliando gradualmente hasta desembocar en el gran levantamiento general de 1780, liderado por José Gabriel Túpac Amaru, que tuvo repercusiones en gran parte del antiguo territorio del Tawantinsuyu.

En lo que se refiere a la identidad religiosa de los dirigentes del movimiento, se puede señalar que una de las reivindicaciones que pretendían era el acceso de los miembros de la «comunidad de indios» al sacerdocio y a la jerarquía católicos. Rowe especula acerca de que, si los rebeldes hubieran triunfado, probablemente hubieran organizado una «Iglesia católica inka», con estructura y privilegios semejantes a los de la Iglesia católica española, dentro del Estado peninsular. Sin embargo, y a pesar de lo dicho, la sorprendente naturaleza del movimiento sólo puede explicarse por el hecho de que los miembros de la «comunidad de indios» habían conseguido preservar la continuidad de su cultura, manteniendo íntegra su identidad. Dos factores educativos introducidos simultáneamente por la Compañía de Jesús habían producido un impacto definitivo.

Casi dos siglos antes, el Inka Garcilaso de la Vega, un mestizo orgulloso de su doble pertenencia a las tradiciones inkas y occidentales, había escrito los *Comentarios reales de los incas*, una bien lograda y elegante síntesis un tanto idealizada y nostálgica de la historia de los inkas. Los caciques del siglo XVIII podían identificarse fácilmente con el autor y sus puntos de vista, de modo que una reedición del libro tuvo gran acogida entre ellos y terminó jugando un papel importantísimo como mecanismo de consolidación ideológica de su identidad y como ideario de su movimiento.

En resumen, la cultura y el sentido nacional inka se habían mantenido vivos y vigorosos hasta finales del siglo XVIII. Basándose en ellos los miembros de la comunidad de indios fueron capaces de reconstituir una élite dirigente con identidad propia, que condujo y protagonizó un verdadero movimiento nacional. Una afortunada frase del propio Rowe define con claridad el significado y carácter del fenómeno:

> La cultura francesa de hoy no es la cultura francesa de 1750, pero no por eso dejamos de llamarla francesa; asimismo, un inca a caballo y con sombrero de tres picos no deja de ser un inca (Rowe, 1955: 15).

Me parece que para tener una cabal comprensión del significado histórico del movimiento debe tenerse en cuenta que la declaración de independencia norteamericana había ocurrido hacia sólo cuatro años y que la Revolución francesa debería aún esperar nueve años para derrocar a la dinastía borbónica en Francia. Resulta, pues, evidente el carácter pionero del fenómeno andino, no sólo en el ámbito del Imperio colonial español, sino también dentro de un contexto mundial.

El movimiento fue sangrientamente debelado por la Corona española. La lengua, los vestidos y los símbolos de la cultura inka fueron prohibidos y los cacicazgos disminuidos en sus funciones. Se puede conceder a la Conquista española del siglo XVI el haber tenido, aparte de otras motivaciones, la de la propagación del cristianismo. La represión del movimiento del siglo XVIII no puede hacerse merecedora de tal concesión, puesto que los adherentes del movimiento ya habían sido cristianizados, de modo que las motivaciones de la represión obedecían exclusivamente a razones de poder. Dos aspectos de lo ocurrido ayudan a esclarecer la naturaleza del movimiento nacional inka del siglo XVIII. En el fragor de la sublevación, uno de los castigos que se impusieron a los rebeldes fue el de la excomunión y la suspensión de la administración de los sacramentos católicos en sus respectivas circunscripciones. No se penaliza a nadie privándolo de algo que no le es necesario o deseable; por tanto, se puede dar por sentado que las prácticas católicas eran ya parte importante de la cultura de los sublevados. Por otra parte, una vez debelado el movimiento, la Corona española dio instrucciones a sus funcionarios de que pusieran especial cuidado en retirar de la circulación, entre la población indígena, todo ejemplar de los *Comentarios reales de los incas*, incluso ha-

ciendo comprar discretamente dichos ejemplares por terceras personas. Los funcionarios coloniales contaron para ello con fondos de la Real Hacienda, específicamente destinados para tal fin. Ello significa que la recuperación de la memoria histórica de la civilización inka había sido de capital importancia como fuerza moral del movimiento y que los gobernantes españoles eran totalmente conscientes del hecho. Desde mi punto de vista, lo que ocurrió durante los siglos XVII y XVIII fue un proceso de revalorización y recreación de la cultura de una civilización ancestral y una subsecuente asimilación de la cultura occidental traída por la Conquista, en especial en su aspecto espiritual, asimilación hecha desde la matriz cultural indígena reconstituida. El fenómeno me parece semejante al acaecido en el Renacimiento europeo, en el que se revalorizó la cultura clásica helénica y fue integrada en la herencia medieval de matriz propiamente occidental.

Como resultado de la derrota del movimiento, el sistema de cacicazgos fue severamente debilitado, para ser finalmente destruido por el proceso de independencia criolla del Perú. Con ello, se destruyó una élite indígenas culta, trabajosamente reconstituida durante dos siglos. En consecuencia, la población indígena quedó privada de su élite dirigente y además perdió el espacio provincial que los cacicazgos le aseguraban, quedando confinada al espacio, estrictamente local, de la pequeña comunidad. El sistema de cacicazgos y en especial el reconocimiento de la nobleza indígena por parte de la Corona española hacían de la «comunidad de indios» un componente disminuido, pero reconocido, del sistema de gobierno aristocrático colonial. El régimen republicano liberal oligárquico la excluyó por completo por espacio de casi un siglo. Es totalmente paradójico que la prueba más dura sufrida por la población indígena del Perú no fuera la de la época colonial, sino más bien la de la época republicana. Pasaremos a examinar otro fenómeno colonial, que está más relacionado con el espacio local y que muestra aspectos más profundos del fenómeno de renacimiento y recreación cultural que hemos sugerido.

II. EL MOVIMIENTO DEL TAKI ONQOY

Dentro de la misma temática y con el mismo propósito de Rowe, Luis Millones descubre y estudia, a partir de 1964, un proceso análogo mucho más temprano, «El movimiento del Taki Onqoy».

El fenómeno se originó alrededor de 1564 en las reparticiones de Soras, Lucanas y Chocorvos, del actual departamento de Ayacucho, en el centro del Perú. Se propagó rápidamente por todo el obispado del Cuzco y llegó a alcanzar las ciudades de Arequipa, Chuquisaca, La Paz y Lima.

La religión popular prehispánica estuvo centrada en el culto de las *huacas*, espíritus que moraban en templos, montañas, lagos, ríos o fuentes. En el movimiento del Taki Onqoy, las *huacas* se movilizaban de sus santuarios habituales para encarnarse en sus adeptos. Cuando esto ocurría, el adepto se convertía en un profeta y recibía el mismo honor que la *huaca* que se había encarnado en él. Después de ser consagrado, el adepto se dedicaba a practicar y propagar una resistencia pasiva pero enérgica al clero católico. Ésta se expresaba mediante el rechazo de los rituales y símbolos religiosos católicos y con la participación en un conjunto de rituales alternativos de origen indígena. El convertido se dedicaba también a la búsqueda de santuarios antiguos que, una vez homenajeados, recuperaban su valor simbólico y su poder. De acuerdo con la doctrina del movimiento, la resurrección de las *huacas* daría fin a la época de los conquistadores, que serían barridos por enfermedades. La desaparición de éstos produciría una vuelta a «los tiempos del Inka».

El movimiento estuvo liderado por un profeta llamado Juan Ch'oqñe, a quien se había revelado «el Dios verdadero», «sustentador de la raza humana», deidad que, además, se había encarnado en el profeta. Ch'oqñe sostenía que, en el período de la Conquista, los españoles vencieron a los inkas porque su Dios era todavía poderoso por haber creado Castilla y «sus mantenimientos» y en consecuencia pudo imponerse. Sin embargo, todo eso había cambiado, puesto que, en el momento de los hechos, las *huacas* ya proveían de «mantenimientos» tanto a españoles como a indígenas, por lo que las *huacas* debían ser más poderosas que el Dios de los castellanos. En el lenguaje de la época, «mantenimientos» son artículos de primera necesidad, como comida, ropa, etc. En Ch'oqñe se había encarnado el Dios «sustentador de la raza humana», es decir, proveedor de «mantenimientos». Finalmente se dice que las *huacas* se hicieron más poderosas por proveer simultáneamente de «mantenimientos» a los dos grupos, en lugar de a uno solo. La revelación de Ch'oqñe proponía una *imago Dei* o imagen divina cuyo principal atributo era el de la sustentación de la vida, una imagen distinta y alternativa a la de los conquistadores, para quienes Dios tiene ante todo el papel de salvador de almas.

Ch'oqñe proponía también la unificación de las *huacas* menores en torno a Titicaca y Pachacamaq, que habían sido, en tiempo de los Inkas, dos de las cuatro mayores y prestigiosas *huacas* del Imperio. Ello revela que las *huacas* y en consecuencia los profetas en los que se habían encarnado estaban organizados de acuerdo a un claro orden jerárquico. Juan Ch'oqñe compartía el liderazgo del movimiento con dos mujeres, que tornaron los nombres de Santa María y María Magdalena. La nomenclatura del liderazgo hacía una directa alusión al evangelista Juan y a las dos mujeres que se mantuvieron junto a Cristo en el crucial momento de su pasión. Otros muchos seguidores del movimiento tomaron también los nombres de santos cristianos. Parece evidente que la prédica del movimiento entremezclaba las religiones de conquistadores y conquistados.

Millones no lo dice, pero dado que, en el caso de las *huacas* tradicionales, lo que se experimentaba era la incorporación de la deidad, parece natural que algo semejante debería ocurrir con quienes se atribuían nombres de santos cristianos; sólo que, en tales casos, lo que se incorporaba era el espíritu del santo cristiano en cuestión. Como quiera que Juan Ch'oqñe y las dos Marías eran los conductores del movimiento, podemos suponer, por una parte, que incorporaron los espíritus de Juan Evangelista, la virgen María y María Magdalena, y, por otra, que tales personalidades del santoral católico habían sido asimiladas a la categoría mental indígena de las *huacas*.

El movimiento se extendía a través de la participación en estados extáticos colectivos, donde el trance se inducía por medio del cántico y la danza incesantes. Dichos fenómenos llegaron a involucrar a millares de personas. Según Millones, algo que contribuyó a la fuerza y la rápida expansión del movimiento fue la simplicidad de su técnica mística. Por su precocidad, dimensiones y vigor, el Taki Onqoy puso en riesgo la consolidación de la conquista castellana del Perú y motivó, como reacción hispánica, la famosa extirpación de idolatrías del siglo XVII. Miles de objetos sagrados antiguos fueron destruidos, los profetas fueron capturados y llevados al Cuzco, donde se los obligó a desdecirse públicamente. Los dirigentes principales fueron confinados de por vida; las dos Marías fueron recluidas en un convento de monjas, probablemente en Cuzco, y Juan Ch'oqñe, en la doctrina de Santiago Apóstol del Cercado de Lima. Los caciques implicados debieron pagar fuertes multas y cumplir obligaciones extraordinarias en sus

parroquias, y los participantes del común fueron penados con cincuenta azotes.

La persistencia de las doctrinas del movimiento se evidencia en el hecho de que, todavía en el ario 1613, una visita eclesial descubrió y capturó a sesenta de sus «maestros dogmatizadores». Luis Millones descubre posteriormente un par de casos de presencia de «maestros dogmatizadores» durante los siglos XVII y XVIII, con características semejantes a las de la élite del Taki Onqoy. Los maestros tenían relación con los caciques indios de aquella época y parecían estar protegidos por éstos. Ello sugiere que componentes vivos del Taki Onqoy sobrevivieron para estar presentes y en contacto con los núcleos y en el tiempo de gestación del movimiento nacional inka.

El movimiento de 1780 tuvo una connotación preponderantemente político-social y cierto carácter aristocrático. El Taki Onqoy, en cambio, fue un movimiento de carácter mesiánico, de contenido eminentemente religioso y de carácter popular. Los movimientos de los siglos XVI y XVIII demuestran una vigorosa respuesta de la sociedad indígena al contacto con Occidente, que se manifestó en una extraordinaria actividad de re-creación cultural, producida dentro de la «comunidad de indios» y que cubre prácticamente todo el período colonial. Desde mi punto de vista, la re- afirmación cultural realizada por los caciques tiene una connotación más histórica y filosófica, y la realizada por los profetas del Taki Onqoy, un carácter místico más profundo y un intento de completa reformulación religiosa tanto de la religión oficial de los inkas como del cristianismo traído por los conquistadores. Ambas vertientes parecen haber confluido en el movimiento nacional inka del siglo XVIII concitando la vigorosa participación simultánea tanto de la nobleza como del común de indios. Ello sugiere la configuración de una matriz cultural integrada, que podía tener convocatoria simultánea, tanto en la «nobleza inka colonial» como en el «común inka colonial». Éste es el aparato cultural al que podemos legítimamente llamar «la matriz cultural andina».

III. EL MITO DE INKARRÍ Y QOLLARI

Examinemos ahora el factor que afectó la visión de la historia republicana. El mito de Inkarrí y Qollari, descubierto en Q'ero en 1955 por Núñez del Prado y por Morote, es un mito de funda-

ción de la civilización de los inkas, estructuralmente equivalente a los registrados por los cronistas del siglo XVI. La fundación de dicha civilización debió acaecer alrededor de principios del siglo XI. Su descubrimiento como parte de la literatura oral de un grupo tradicional de indígenas iletrados, de una zona rural muy aislada del Perú y a mediados del siglo XX, muestra que la memoria colectiva andina puede tener una profundidad de cerca de novecientos arios.

Los Q'ero se consideran a sí mismos explícitamente inkas y además descendientes directos de la pareja fundadora del Imperio. Ello significa que la conciencia de identidad inka no sólo logró sobrevivir hasta el siglo XVIII, sino que se ha proyectado hasta nuestros días a través de un conjunto de ocho comunidades que constituyen actualmente la «nación Q'ero» que debe contar en la actualidad con aproximadamente seis mil miembros. Alguna vez Ralf Linton dijo que una cultura no se extingue hasta que el último de sus miembros haya fallecido.

Un extenso artículo, escrito por Óscar Núñez del Prado, da cuenta de los elementos culturales ancestrales que los Q'ero atesoraban en 1955. En dicho artículo se identifican factores culturales que, en manos de otros antropólogos, se convertirían luego en los grandes temas de la antropología andina. No queremos decir que dichos profesionales los tomaran necesariamente del mencionado artículo, sino que es importante señalar que tales temas capitales se hallaban simultáneamente presentes en la cultura de los Q'ero. Entre otros, podemos señalar los siguientes: la carrera espiritual andina tradicional, el control vertical de la ecología, la reciprocidad y el intercambio, el parentesco de descendencia bilateral, la mitología mesiánica, etcétera.

Alertados por el hallazgo del mito de Inkarrí en Q'ero, una serie de etnólogos descubren nuevas versiones míticas, correspondientes al mismo mitologema, cuyo tema central es la expectativa del regreso del Inka. A principios de los arios setenta del pasado siglo, Juan Ossio compila un número considerable de versiones contemporáneas del mito, así como textos sobre algunos testimonios y sucesos del pasado andino. Mediante el análisis de este material, establece adecuadamente la existencia de una vasta ideología mesiánica y de un sentido milenarista indígena, constatables además en diferentes estratos de la sociedad peruana y en lugares que van desde la remota comunidad de indígenas hasta la urbe metropolitana.

Inesperadamente, el mito de Inkarrí y el movimiento nacional inka del siglo XVIII pasan a primer plano de la escena política nacional del Perú. El 3 de octubre de 1968, las Fuerzas Armadas dan un golpe de Estado. Toda la población esperaba que éste fuera un golpe militar más, de los que se producían en América latina para interrumpir procesos populistas o de democratización o para defender intereses mezquinos de las oligarquías nacionales o de grupos de poder internacionales. Por sorpresa, el general Juan Velasco Alvarado, líder del movimiento militar, publica un «Estatuto revolucionario». En los años sucesivos, el gobierno reivindica el valor del movimiento nacional inka del siglo XVIII, al convertir a José Gabriel Túpac Amaru en el símbolo de la Revolución peruana. Lleva a cabo una reforma agraria radical, que libera al indígena andino de la prisión de un sistema feudal de hacienda. Ejecuta un programa de movilización social. Reconoce los derechos y propiedades de miles de comunidades indígenas y nativas. Introduce en ellas las prácticas de la democracia representativa. Organiza y ejecuta el «Movimiento nacional Inkarrí», que forma parte del primer programa cultural de revalorización de la tradición indígena de la historia republicana del Perú, y que debía servir de canal de expresión a la cultura popular y en especial a la indígena en todos los campos. El quechua, idioma de los Micas, es declarado segunda lengua oficial del país. Al finalizar el gobierno militar, tres cuartas partes de la población hábil de Perú, que había sido totalmente excluida de la participación política durante el período republicano, recibía constitucionalmente la ciudadanía nacional plena, en igualdad de condiciones legales que los miembros de todos los demás estamentos sociales del país, dando fin a la república oligárquica del Perú. La labor de revalorización de la historia y la cultura indígena andina, realizada por numerosos intelectuales que se sumaron a la tendencia inaugurada en 1955, había contribuido a orientar el período político sin duda más importante para las poblaciones indígenas del Perú.

Sobre la base de los factores indicados, Alberto Flores Galindo hace un recuento diacrónico de diferentes movimientos indígenas habidos en el área andina desde el siglo XVI, empezando por el Taki Onqoy, pasando por el movimiento nacional inka del siglo XVIII y desembocando en las sublevaciones campesinas ocurridas durante el siglo XX. Como una constante de todos ellos encuentra un notable componente espiritual, que se sintetiza en el contenido de la expectativa mesiánica del regreso del Inka. De este

modo, quedan ligadas históricamente importantes respuestas sociales indígenas, que atraviesan todo el período de contacto entre las civilización andina y occidental y que muestran además, por encima de las circunstancias de tiempo y época, un factor motivador constante de naturaleza espiritual, como es la expectativa mesiánica del regreso del Inka. Con este factor se hace también manifiesta la vigencia paradigmática que, en mayor o menor medida, tiene el Imperio inka para la población peruana de raíz indígena.

IV. PREPARANDO UN INKA

Mi relación con la espiritualidad andina se inicia en 1968, cuando realicé un primer estudio del sistema de creencias religiosas tradicionales de una pequeña comunidad en el área del Cuzco. Encontré que el sistema andino de creencias es sin duda cristiano, pues las imágenes del Dios Padre, de Jesús y de María, con todos sus rasgos fundamentales, han sido asimilados, ocupando el lugar central y las funciones de los antiguos dioses metafísicos andinos. En torno a dicho aspecto central del sistema se congregan las imágenes jerarquizadas de seres sobrenaturales secundarios, que proceden tanto de la tradición precolombina como de la tradición católica. Entre los primeros tenemos: la Pachamama, la madre cósmica; la jerarquía de los Apu y las Ñusta, o espíritus lares masculinos y femeninos, respectivamente, que habitan las llanuras, las montañas, los lagos, los ríos, las cuevas y otros accidentes geográficos notables; la pléyade de pequeños seres del inundo interior, dueños de las artes y las riquezas, etc. En cuanto a los de origen occidental, los ángeles y los santos y santas católicos, etc., que están representados en los iconos religiosos occidentales de todo tipo (Núñez del Prado, 1970).

Entre 1970 y 1974, durante el régimen de la Revolución peruana, me cupo la oportunidad de realizar trabajos de promoción social en contacto directo con pobladores de centenares de comunidades indígenas de los departamentos de Huanuco, Pazco, Junín, Ayacucho, Apurímac, Cuzco, Puno y Tacna, es decir, de casi la totalidad del área andina del Perú. En este período tuve la oportunidad de constatar que lo que había creído ser sólo el sistema de creencias religiosas de una pequeña comunidad, constituía una estructura ideológica consistente, común a una extensa área de los Andes peruanos. El sistema no variaba en su estructura fun-

damental, aunque estaba sujeto a variaciones terminológicas y de detalle de carácter local, así como a variaciones de importancia relativa en los seres sobrenaturales secundarios del panteón católico e indígena.

Basándome en dicho conocimiento, formulé en 1977 una hipótesis académica según la cual un sistema de creencias espirituales, tan consistente y extendido, no podía mantenerse por sí solo sin el concurso de especialistas religiosos que se encargaran de su preservación y mantenimiento. Sobre dicha hipótesis, realicé durante 1979 una detallada investigación en el área del Cuzco. Esta indagación me permitió descubrir y tener acceso a una jerarquía de maestros espirituales indígenas.

Finalmente, entre 1979 y 1989 tuve la oportunidad de trabajar y ser informado por don Benito Qoriwaman y don Melchor Deza, de la comunidad de Wasao en el valle del Cuzco, y por don Andrés Espinosa y don Manuel Quispe, de la nación de Q'ero, en la provincia de Paucartambo. Todos ellos eran *Kuraq Pago* (maestro mayor), miembros de una élite espiritual heredera de la tradición inka contemporánea. A través de ellos pude acceder al aprendizaje de un sofisticado «arte espiritual» de orientación mística, llamado *Kausay Puriy*, cuyo nombre puede traducirse como &caminata por la vida». Se me ofreció también una «versión culta» de la tradición espiritual de los Andes, cuya síntesis ofrezco a continuación.

V. COSMOVISIÓN ESPIRITUAL

Por cosmos se entiende la totalidad de la realidad fenoménica que nos circunda. Evidentemente, esa realidad está sujeta a una serie de diversas interpretaciones posibles, de manera que la forma particular de interpretarla, desarrollada por una tradición determinada, toma el nombre de «cosmovisión». *Kausay Pacha* es el nombre que se da a la totalidad de la realidad que nos circunda y puede traducirse como «cosmos viviente». *Kausay* significa «vida o energía viviente» y *Pacha*, «cosmos». Todo lo que existe, desde las estrellas hasta el hombre, pasando por el sol, los vientos, las montañas, los animales y las plantas, está hecho y son simplemente formas de *Kausay*. El cosmos todo está vivo, así como cada uno de sus componentes. De este modo sus integrantes pueden relacionarse personalmente entre ellos y con los seres humanos. La

relación se produce a través de *Kausay*, entendido como energía viviente.

Kausay es como el agua, que cuando fluye está límpida y es ligera; cuando se estanca, se pone densa y desagradable. Cuando fluye, se llama *Samiy*, energía fina, néctar o esencia; cuando se estanca, se transforma en *Jucha*, energía pesada o densa. El *Ayni* (reciprocidad generosa) es el principio fundamental que rige todo, es el valor más importante, puesto que de su práctica depende el *aun kausay* (buen vivir).

El *Hanaq pacha* (mundo superior) empieza en nuestra coronilla y se expande hasta el infinito, habitado por Dios, los santos y los Inkas anteriores a Wainaqapaq; está totalmente lleno de *Samiy*, puesto que sus habitantes practican un *Ayni* perfecto.

El *Kay pacha* (este mundo) empieza en nuestra coronilla y va hasta la planta de los pies, está habitado por nosotros, los hombres, los animales, las plantas, el sol y la luna, los Apu (espíritus masculinos de factores geográficos), las Ñusta (espíritus femeninos de factores geográficos), la Pachamama (madre cósmica). Contiene una mezcla de *Samiy* y *Jucha*, puesto que sus habitantes, a excepción de la Pachamama, practican un *Ayni* imperfecto.

El *Ukhupacha* (el mundo interno) empieza en la planta de nuestros pies y se proyecta hacia el interior de la tierra; está habitado por el *Ukhupacha runa* (la humanidad del mundo interior), pequeños seres ambivalentes de muchos temperamentos y formas y por los Inkas Waskar y Atawallpa, que guerrearon entre sí antes de la Conquista. El *Ukhupacha* está muy recargado de *Jucha*, puesto que sus habitantes, salvo los dos Inkas, no saben aún practicar el *Ayni*. Sólo practican *Chhalay* (intercambio egoísta y mezquino).

Apukuna (los Apu) y Ñustakuna (las Ñustas) son muy importantes para nosotros, pues son *Runamicheq* (pastores de la humanidad), se ocupan de protegernos, apoyarnos e instruirnos y están jerarquizados en tres niveles. Pasan la mayor parte del año en el *Kay pacha*, pero en semana santa deben ir al *Hanaq pacha* a confesarse con *Taytanchis* (nuestro padre), puesto que son «buenos cristianos».

Los *Santukuna* (los santos) también son pastores y también están jerarquizados en tres niveles, pero pasan la mayor parte del tiempo en el *Hanaq pacha* y sólo vienen al *Kay pacha* durante los días de las fiestas patronales. Los *Taytacha* (advocaciones de Cristo) y las *Mamacha* (advocaciones de María) son también *Runamicheq*, pero de un cuarto nivel. Están entre el *Hanaq pacha* y el *Kay*

pacha, puesto que se mueven constantemente de uno a otro. En el *Kay pacha* están en las imágenes de sus santuarios.

Este mundo se comunica con el mundo interno mediante los manantes, los mares, lagos y lagunas, y con el mundo superior a través de las cruces, las tumbas y los iconos religiosos. Esta intercomunicación y el *Ayni* hacen posible una mutualidad general del cosmos espiritual.

VI. ESCATOLOGÍA CONTEMPORÁNEA DE LA HISTORIA

«Dios *Yaya Facha*» es el tiempo del Dios Padre, que duró desde la fundación del Imperio de los inkas hasta la muerte de Waskar y Atahuallpa. En este tiempo, Dios creó a sus primogénitos, la realeza inka, y les dio *Munay*, el don del amor y la voluntad. Creó también a sus hijos intermedios, el común del Tawantinsuyu, dándoles *Llank'ay*, el don del trabajo físico y la laboriosidad. Los primeros debían guiar y proteger a los segundos, y éstos debían prestarles obediencia. Los primeros abusaron de los segundos y Dios dispuso el inicio de la segunda edad.

«Dios *Churi Facha*» o el tiempo del Dios Hijo empezó con la Conquista y se ha prolongado hasta nuestros días. Se inicia con la creación de los ultimogénitos de Dios, los occidentales. Éstos recibieron *Yachay*, el don del conocimiento intelectual, y con él se les permitió conquistar el Tawantinsuyu. Dios les dio doble porción de riqueza material y les permitió mandar. Pero ellos han abusado de su privilegio, por lo cual Dios pronto iniciará una nueva era.

«Dios Espíritu Santo *Facha*», o el tiempo del Dios Espíritu Santo, es también denominado *Taripay Pacha*, o era del reencuentro, y será aún mejor que la de los inkas, puesto que todos los hijos de Dios llegaremos a ser iguales. Debe estar en sus inicios.

Actualmente coexisten las tres clases de hijos de Dios. Son los descendientes de la élite inka, como los Q'ero, los del común, como los demás indígenas, y los occidentales:

> Cuando sea tiempo del final de la edad de Dios Hijo, Dios llamará a sus tres clases de hijos y los sentara en la mesa de Qoillorit'y [santuario tradicional muy importante], y ordenará: !Intercambien! Intercambiaremos nuestros dones y todos seremos iguales en Munay [amor y voluntad], Llak'ay [trabajo creador] y Yachay [conocimiento intelectual]. Entonces se dará comienzo a la edad

del Taripay Pacha, en la que todos los hombres seremos hechos iguales hijos de Dios y toda diferencia desaparecerá.

En la transición de una era a la siguiente debe producirse un *Pachakuti* o transmutación cósmica, en la que el cosmos se reordena, para preparar las nuevas condiciones necesarias para el nuevo género de vida de la era siguiente. De acuerdo con los maestros andinos contemporáneos, el último *Pachakuti* ya ha tenido lugar y se ha producido entre el 1 de agosto de 1990 y el 1 de agosto de 1993, de modo que desde esta última fecha ya estamos en la parte inicial del *Taripay Facha*. El *Taripay Pacha* consta de un período de preparación o maduración de siete años, que se inició el 1 de agosto de 1993 y finalizó el 1 de agosto del 2000, y de un período de manifestación de la nueva era, que debe durar doce años y está en curso hasta el 1 de agosto de 2012. En el período de maduración y manifestación, los *Pago* (maestro espiritual), así como el pueblo de los Andes, tienen una participación activa en la preparación de las condiciones necesarias para el advenimiento de los personajes que orientarán la nueva edad. En referencia a los primeros, su contribución se realiza mediante la práctica de los rituales tradicionales y la transmisión de los conocimientos y rituales de iniciación, de la carrera de maestría espiritual andina, en las diversas jerarquías de que se compone.

Según la tradición de don Benito Qoriwaman, *Kurag Akulleg* (maestro del cuarto grado en la jerarquía del valle del Cuzco), la contribución más importante de sus colegas del mismo nivel consiste en convertirse en aspirantes a *Inka Mallku* (guía espiritual del *Taripay Pacha*). Ello se logra mediante un ritual de diez días de duración, llamado *Hatun Karpay* (iniciación grande), que se despliega en un conjunto de lugares sagrados tradicionales de la región, que abarcan el valle del Cuzco y el valle del río sagrado o Willka Mayu, desde Machupijchu, en su extremo inferior, hasta el templo de Wiraqocha, en su extremo superior. Este ritual ha sido muy bien descrito por Elizabeth B. Jenkins en su libro *El regreso del Inka*. Según la opinión del antropólogo Juan Ossio, especialista en simbolismo y ritual, se trata de un proceso de coronación de Rey Sagrado (obviamente el Inka). La existencia contemporánea de un ritual de coronación de Inka confiere una nueva dimensión a la tradicional profecía andina sobre el regreso de este soberano.

La participación del pueblo andino y su contribución a la emergencia de la nueva era se da a través de su colaboración en las

festividades religiosas tradicionales, en especial mediante la concurrencia a diversos santuarios de importancia regional. Estos santuarios están vinculados a la Iglesia católica y están relacionados con alguna advocación de Cristo o de la Virgen María.

VII. JERARQUÍA DE ESPECIALISTAS

El sistema cosmológico que hemos descrito brevemente es mantenido, retroalimentado y recreado constantemente por un conjunto de especialistas o «maestros espirituales». Los maestros se organizan en una compleja jerarquía de mérito que puede decirse que tiene una doble orientación: mística y taumatúrgica. Mística, por cuanto está fundada en la búsqueda y la experiencia del encuentro directo con seres sobrenaturales. Taumatúrgica, puesto que se basa en la creencia en la realidad de prodigios y hechos milagros y se orienta a la búsqueda de las aptitudes que permitan operarlos.

La jerarquía es en parte manifiesta y en parte prospectiva, puesto que los primeros cuatro grados son detentados por maestros existentes que, a su vez, son capaces de transmitirlos, mientras que los tres últimos deberán manifestarse en el futuro y, en este momento, no existe quien los detente o pueda enseñarlos. La jerarquía de maestros es simultáneamente correlativa a la jerarquía de los seres que conforman el mundo sobrenatural de los Andes, así como a una serie de unidades sociales de dimensión escalar, que constituyen la etnosociología andina. Esta doble correlación es un buen ejemplo para mostrarnos cómo en los Andes la aptitud individual está siempre referida a un grupo social, y éste carece de sentido si no tiene su sustento en el mundo sobrenatural.

Quien ha tenido una experiencia de incorporación de una entidad sobrenatural o ha recibido una iniciación formal, recibe una *misha* (serial). Ésta puede ser una marca en el cuerpo o una *Khuya Rumi* (piedra de pasión). Un envoltorio que contiene varias *Khuya Rumi* se llama *Misha Qepi* (envoltorio de señales). El poseedor de un *Misha Qepi* es un *Mishayoq* (quien tiene señales). *Pago* es el nombre general que se da al maestro espiritual o practicante del arte sagrado. Hay dos tipos básicos de *Pago*: el *Pampa Mishayoq* (quien tiene la serial del llano), que es básicamente un practicante ritualista, y el Alto *Mishayoq* (quien tiene la serial de lo alto), que es básicamente un practicante místico. Nos ocuparemos de la jerarquía de este último tipo de especialistas.

El primer y más bajo nivel de iniciación está constituido por el *Ayllu* Alto *Mishayoq*. Éste es el sacerdote que ha tenido una experiencia de visión e incorporación del poder de un *Ayllu* Apu, espíritu de una montaña tutelar de una pequeña localidad. Por ejemplo, en el área del Cuzco con Apu Pikol o Apu Pukin, tutelares respectivos de los *Ayllu* (comunidad) de San Jerónimo y Santiago.

El segundo nivel lo constituye el *Llaqta* Alto *Mishayoq*, que es quien ha tenido una experiencia de visión e incorporación del poder de un *Llaqta Apu*, espíritu de una montaña tutelar de valle o micro-región. Por ejemplo, en el área del Cuzco con Apu Saqsaywaman o Apu Wanakauri, tutelares de todos los *Ayllu* del valle del Cuzco.

El tercero es el *Suyu* Alto *Mishayoq*, que ha tenido una experiencia de visón e incorporación del poder de un *Suyu Apu*, espíritu tutelar de una región. Por ejemplo, en el área del Cuzco con Apu Ausangate o Apu Salqantay, grandes montañas glaciares, tutelares de la región originaria de los inkas, una región que debe tener aproximadamente unos 140 kilómetros de radio.

El cuarto es el *Kurag Akulleq*, título en el que *Kurag* quiere decir mayor y *Akuy* la ceremonia de masticación ritual de la coca. Se da este título a quien ha tenido una experiencia de visión e incorporación del poder de un *Apuyaya* o *Taytacha*, títulos alternativos que se dan a las advocaciones de Cristo, tutelar universal. O también a quien ha tenido la experiencia de una visión e incorporación de una *Mamacha* o *Qollana* María, títulos que se dan a la Virgen María. Por ejemplo, en el área del Cuzco, el Taytacha Temblores, el Taytacha Qoyllurit'í, el Taytacha Wanka, el Taytacha Torrechayoq, el Taytacha Pampak'uchu, etc., y la Mamacha Carmen, la Mamacha Belén, etcétera.

Éstos son los cuatro grados de maestría manifiestos, es decir, aquellos para los cuales se cuenta con un proceso de entrenamiento y el correspondiente ritual de iniciación, y de los que hay actualmente maestros en ejercicio que son a su vez capaces de conferir el grado a los aspirantes al mismo.

El quinto, el sexto y el séptimo grados son prospectivos, es decir, de ellos no existen en el momento sacerdotes en ejercicio y por tanto tampoco hay quien los pueda conferir. Pero se conocen los títulos del caso y las características que deberán acompañar a quienes los ostenten, así como los rituales preparatorios que hacen de quienes participan en ellos candidatos potenciales a su recepción. La manifestación de estos tres nuevos grados de maestros es par-

te del advenimiento del «Espíritu Santo *Pacha*» (la era del Espíritu Santo) o del *Taripay Pacha* (la era del reencuentro) que está asociada al desarrollo de la plenitud humana, que según la prospectiva andina, deberá ser más esplendorosa, plena y satisfactoria para la vida humana que la época pasada de los Inkas.

El quinto grado se denomina *Inka Mallku*, cuyo significado puede entenderse como ser de linaje inka. La propiedad que debe acompañar a su poseedor es la de ser *Tukuy Hampeq*, es decir, que tenga poder para curar, con el solo toque de sus manos, todo género de enfermedad sin excepción alguna. Los maestros andinos actuales son sólo *Hampeq*, es decir, los que tienen la capacidad de curar enfermedades por medios taumatúrgicos o rituales; pero reconocen que su poder es aún ambiguo o insuficiente, pues en unas ocasiones hay buenos resultados y en otras se fracasa. Un *Inka Mallku* debe ser capaz de exhibir un poder curativo taumatúrgico que dé resultados visibles y comprobables en cualquier enfermedad y en toda circunstancia.

El sexto grado se denomina *Sapa Inka*, que puede ser traducido como el Inka singular o Inka por antonomasia. Es el mismo título que se daba, en el siglo XVI, a los soberanos del Imperio del Tawantinsuyu, o el que reclamaban para sí los pretendientes a dicha soberanía en el siglo XVIII. La cualidad que debe acompañarlo y por la que su poseedor será reconocido se denomina *k'anchaq*, es decir, que tiene la capacidad de brillar. Para ser reconocido como tal, un *Sapa Inka* deberá ser capaz de brillar en público y de forma visible para los circunstantes. El *Sapa Inka* será capaz de conjugar *Taqe*, la voluntad, y el amor, *Munay*, de todos los pueblos del antiguo Tawantinsuyu y reconstruirlos, llenándolos de *Kausay*, fuerza vital, dando, con estos acontecimientos, inicio a la madurez de la edad dorada del *Taripay Pacha*. En esta edad se manifestará en este mundo el *Paytiti* o ciudad metafísica de la escatología andina. El *Paytiti* es equivalente, en su significado, al *Shambala* de los budistas y a la Jerusalén celestial de los cristianos occidentales.

Recientemente el antropólogo Jorge Flores ha identificado el significado profundo de la palabra *Enqa* como equivalente no sólo al título que se da a una persona en particular sino como una cualidad espiritual por la cual un ser es capaz de concentrar en sí la energía vital, para redistribuirla. *Enqa* es la raíz original de *Inka*. Flores dice, asimismo, que en la actualidad Inka es una palabra que se refiere a una dignidad espiritual antes que a una per-

sona, de manera semejante al término Buddha (Iluminado) en la tradición oriental. La asociación de *Sapa Inka* con la capacidad de «brillar» es enteramente consistente con la aserción de Flores. Asimismo, Jean Szemiñsky ha sugerido que una de las nociones básicas sobre las que estaba constituida la organización del Tawantinsuyu era la de la capacidad y el deber, tanto del soberano como del aparato imperial, para la concentración y redistribución de la vida.

El séptimo grado se denomina *Taytanchis Rantiy*, que significa el equivalente de nuestro Padre Dios. No se conocen las tareas a las que se entregará el ser que acceda a esta condición, pero su advenimiento estará asociado a una época avanzada del *Taripay Pacha*. El significado de la palabra que lo designa sugiere una especie de plenipotenciario de Dios en la tierra; la expectativa de la emergencia de este grado bien puede homologarse, en su significado, a la expectativa escatológica de la segunda venida de Cristo para algunos grupos cristianos.

VIII. DEL *AYLLU* A LA GLOBALIDAD

Desde la culminación de mi entrenamiento hasta 1991 mantuve la práctica del arte espiritual andino como una técnica de uso privado. En aquel entonces la compartía únicamente con mi hijo, Iván Núñez del Prado, que me había acompañado en mis aventuras espirituales desde 1979, y con algunos amigos mestizos, que la habían aprendido por su cuenta directamente de don Benito y de don Melchor. La razón básica fue que, al parecer, nadie estaba realmente interesado en su aprendizaje. Obviamente algunos indígenas sí lo estaban, pero recurrían a maestros indios. Los mestizos como yo, incluidos algunos colegas antropólogos, simplemente no podían creer que de «indios incultos» pudiera provenir algo realmente valioso. Otros colegas antropólogos opinaban que «convertirse» a las creencias de los miembros del grupo que uno estaba estudiando violaba las reglas de la «ética profesional» e implicaba «perder la objetividad científica».

En marzo de 1991 tuve una conversación con Naomi Fucuda, que en aquel entonces era funcionaria del Ministerio de Turismo del Perú. Me reveló que había gente extranjera que venía a Perú en búsqueda del conocimiento espiritual que yo poseía y me invitó a dar unas conferencias sobre el tema en el Ministerio. Naomi

también organizó un viaje experimental con gente que ella conocía y aquí empezaron mis contactos con personas interesadas en el arte espiritual andino.

Entre quienes ayudaron a crear un espacio internacional de difusión del arte puedo mencionar a Peter Frost, guía de turismo inglés profundamente interesado en la cultura andina. A Elizabeth Jenkins, entonces estudiante de psicología clínica, que hacía un trabajo de investigación con especialistas espirituales andinos; ella trajo un grupo experimental, escribió un libro sobre el tema, nos invitó a don Manuel Quispe y a mí a participar en una reunión de «psicología transpersonal» en Manaos, Brasil, y a don Mariano Apaza, don Agustín Paoqar Espinosa, don Agustín Paoqar Flores, condiscípulos míos, a dar seminarios en el suroeste norteamericano. A Lorna Roberts, practicante del «Camino de las Diosas», que vino a trabajar conmigo un par de veces y me presentó a Paul Goodberg, consejero y terapeuta norteamericano, que en un año vino ocho veces al Perú para aprender cada detalle del arte espiritual andino. A Barbara Perrins, quien me invitó a enseñar por dos semestres en la Virginia Commonwealth University de Richmond y empezó a organizar seminarios para que enseñara el arte en Estados Unidos; invitó también a mi hijo Iván y a don Humberto Songo a un seminario sobre curación y chamanismo andino en Washington. A Celso Bambi y Antonio Pala, que organizaron seminarios en Europa, y a Joan Wilcox, que escribió un libro sobre la espiritualidad de los Q'ero.

En síntesis, he tenido oportunidad de enseñar el arte en doce estados de los Estados Unidos, en Italia, Austria, Suecia, Noruega, Dinamarca, Holanda, Bélgica, Alemania, España e Inglaterra. Como resultado de todo ello, he dejado de enseñar en la universidad y me dedico a dar seminarios y guiar a grupos espirituales en Perú. Surge una inevitable pregunta: ¿qué es lo que hace de un arte espiritual indígena, nacido en dos humildes comunidades del Perú, un elemento tan atractivo para tanta gente? La primera respuesta es obviamente que «la espiritualidad» se ha puesto de moda. Esto es cierto en parte, pero creo que hay algo más. Decir que la práctica del arte espiritual andino ha sido de gran utilidad personal para mí y mis estudiantes es innegable, pero en cierto mundo académico se considera esto un argumento de Perogrullo. De modo que iremos a algo más convencional.

IX. APRECIACIÓN CRÍTICA

Mi primer argumento es bastante directo. Una lectura atenta revelará que hay una profunda analogía entre las enseñanzas de mis maestros y las de Juan Ch'oqñe en el siglo XVI. Basta cambiar *Waka* por *Apu*, «Mantenimientos» por *Kausay* y «Experiencias extáticas mediante el canto y la danza» por «Santuario de Qoyllorit'i», y la analogía se convierte en homología.

En mi opinión, el Taki Onqoy recoge simultáneamente la esencia de las herencias espirituales de los Andes y de Occidente, y es el evento clave de la «cristianización del Perú» o la «inkaización del cristianismo», dependiendo de la perspectiva en que se quiera colocar el observador. Por otro lado, la eficacia de la técnica espiritual se justifica por sí sola, dados sus efectos en el movimiento del siglo XVI y su rápida difusión en el mundo contemporáneo. En especial, el trabajo de Flores Galindo muestra una continuidad cultural e histórica entre el Taki Onqoy y la sociedad indígena andina contemporánea. Hay que tener aquí en cuenta que el movimiento del XVI se produce en un momento de crisis cultural, que en más de un sentido es semejante a la que padece hoy la llamada sociedad global, de modo que la técnica del siglo XVI debió satisfacer necesidades espirituales humanas semejantes a la que satisface la técnica contemporánea.

Además, los *Apu* pueden ser vistos como símbolos proyectados de «amplitudes de expansión espiritual». La experiencia de sucesivas «incorporaciones de *Apus*» puede entonces entenderse como sucesivas «retracciones de proyección» que, según Carl G. Jung, son el paso crítico de la «conscientización» de contenidos inconscientes. En síntesis, el arte espiritual andino sería un método de amplificación de la conciencia, un método de individuación o, para decirlo en términos de una inversión de un concepto clave de la sociología de Max Weber, «un sistema de carismatización de la rutina».

BIBLIOGRAFÍA

Flores Galindo, A. (1981), *Buscando un Inka*, Lima: Sur.
Millones, L. (1964), «Un movimiento nativista: el Taki Onqoy»: *Revista Peruana de Cultura* 3.
Millones, L. (1965), «Nuevos aspectos del Taki Onqoy»: *Historia y Cultura* (Lima) 1.

Núñez del Prado, J. (1970), «El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Cotabamba», en *Allpanchis*, Cuzco: IPA, pp. 57-120.
Núñez del Prado, Ó. (1957), «El hombre y la familia: su matrimonio y organización político-social en Q'ero»: *Revista Universitaria del Cuzco* 108.
Ossio, J. M. (1973), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima: Prado Pastor.
Rowe, J. H. (1955), «Movimiento nacional inka del siglo XVIII»: *Revista Universitaria del Cuzco* 107.

LOS SISTEMAS DE CARGOS RELIGIOSOS Y SUS TRANSFORMACIONES

Alejandro Díez Hurtado

Los cargos religiosos son una institución omnipresente en el espacio andino. La etnografía informa de la existencia de mayordomos, priostes, cofrades, alféreces, devotos, alguaciles, guioneros, campos, marcantaitas, alumbradores y otros funcionarios en diferentes zonas, sean urbanas o rurales, tanto en la Costa como en la Sierra de los Andes sudamericanos. Algunos de ellos son muy antiguos, otros, de más reciente creación. Todos ellos son una muestra de las diversas formas que adoptan las manifestaciones de la religiosidad de la población de diferentes estratos y condiciones sociales. Nos remiten también a la posición relativa de la religión en la vida cotidiana y en las otras instituciones existentes en los espacios en los que se manifiestan. Así, buena parte de ellos nos habla también de las jerarquías, estatus o prestigios relativos de los diversos actores que intervienen en las celebraciones religiosas y otras funciones en las que se manifiestan.

Dependiendo de la categoría de cada poblado, de su antigüedad, de su tradición histórica, de su jerarquía y de algunos otros factores, en una localidad podemos encontrar desde uno o dos cargos responsables del proveimiento mínimo para la realización del culto a una imagen, hasta complejos sistemas de cargos y jerarquías que involucran no sólo a los celebrantes de las fiestas religiosas locales, a grupos de danzantes y a encargados permanentes del culto, sino también a autoridades civiles, tanto comunales y tradicionales, como las integrantes de algunas agencias del Estado. Por lo general, aunque los cargos religiosos existen fundamentalmente para la organización del culto, nos remiten a otras esferas de la

vida social cotidiana o ritual de los pueblos, o a la política, la economía, a las relaciones de parentesco, e incluso proporcionan información sobre la historia local.

Existen relativamente pocos estudios y trabajos antropológicos específicos sobre los cargos religiosos. Destacan entre ellos el ya clásico de Pastor Ordóñez sobre los *varayoq* (1919-1920) y el más reciente de Rasnake sobre los *kuraqkuna* de Yura (1989). Sin embargo, lo más frecuente es tratar el tema como parte de una preocupación más amplia, sea sobre la organización social y política, sea sobre fiestas patronales y organización religiosa en general. Aunque la bibliografía incluye varios de estos trabajos, destacaremos los libros de Rueda sobre la Sierra ecuatoriana (1982), los de Marzal sobre el Perú (1971 y 1983), el de Millones (1999) y las compilaciones de Romero (1993) y Cánepa (2001). En todos ellos, los análisis sobre los cargos religiosos suelen corresponder a las interpretaciones y análisis sobre la organización, la funcionalidad, el simbolismo y el propósito de las fiestas religiosas o de la organización social de las localidades estudiadas. En lo que se refiere a los trabajos históricos, los cargos son analizados sobre todo en los estudios sobre cofradías católicas coloniales (Varón, 1982) y en menor medida en análisis sobre jerarquías indígenas en estudios de transformación de larga duración como los de Wachtel (2001) o Díez (1998). Existen también algunos estudios que incluyen análisis sobre la transformación de las cofradías como el de Díez (1994) sobre fiestas y cofradías y sobre todo el de Celestino y Meyers (1981) sobre las cofradías de la región central del Perú.

Las interpretaciones y los análisis sobre los cargos religiosos son de carácter diverso. A comienzos de siglo XX, algunos autores —como Pastor Ordóñez (1919)— insistían en la continuidad, considerando a los *varayoq* como sucesores de los funcionarios territoriales incaicos, mientras que otros más recientes —como Millones (1999)— resaltan ʽalgunas continuidades profundas bajo los numerosos cambios. En cambio, estudios como los de Mishkin (1960), Stein (1961) o Fuenzalida (1976) encuentran más bien paralelismos entre los sistemas de cargos y las autoridades indígenas coloniales; en último extremo, para algunos, los cargos serían un mecanismo para la selección y formación de los dirigentes andinos, proveyendo además procedimientos de continuidad del sistema (Earls, 1988). Por su parte, los trabajos más recientes consideran los cargos religiosos como agentes en la celebración de las fiestas y el desarrollo del ritual. Por su parte, los estudios históri-

cos enfatizan más bien el vínculo entre cargos (o cofradías) y la organización social para períodos específicos de la historia colonial, particularmente el siglo XVIII (cf. Garland, 1995; Gómez, 1994 y Varón, 1982). Existen también algunos trabajos centrados en la transformación de las cofradías y los cargos en el mediano y largo plazo, resaltando en estos casos la función de las instituciones locales y de la organización social en la constitución y organización de los cargos (cf. Casaverde, 1981; Celestino y Meyers, 1981, y Díez, 1994).

En este texto abordamos el análisis de este fenómeno social en tres partes. En la primera, que sucede a esta introducción, se proporcionan una serie de características generales de los cargos, que podríamos llamar —parafraseando a Mauss— «elementos para una teoría general de los cargos religiosos». En ella proponemos una definición y algunos elementos para clasificarlos, enumerando sus características y sus funciones así como sus efectos sociales. La segunda parte proporciona una breve síntesis de material etnográfico sobre algunos casos-tipo, para ilustrar y ejemplificar lo presentado en la sección anterior. Finalmente, la tercera y última parte traza el itinerario histórico y las transformaciones de los cargos religiosos desde su implantación en el siglo XVI hasta nuestros días.

I. REGULARIDADES EN LOS CARGOS RELIGIOSOS Y EN LOS SISTEMAS DE CARGOS

1. *Los cargos religiosos en el espacio andino*

Podemos definir como cargo religioso una función social institucionalizada, mediante la cual individuos y familias asumen temporalmente una serie de atribuciones y se comprometen a una serie de actos que tienen como finalidad el mantenimiento y sostenimiento de una parte del culto religioso. Mediante el ejercicio de esta función, quienes asumen los cargos, al mismo tiempo que manifiestan su religiosidad, reafirman su estatus o adquieren prestigio. Por lo general, quien ocupa un cargo tiene la obligación de celebrar al santo patrón y su fiesta. Las tareas y actividades que ello supone varían de lugar en lugar y de cargo en cargo, pero suelen comprender: 1) la organización general de la fiesta patronal y de la serie de actividades colaterales a la misma, 2) el patrocinio y el

auspicio de la celebración, cubriendo los gastos que ésta requiere, y 3) la participación ritual preeminente en los múltiples actos públicos y privados que se suceden durante la fiesta. En cualquier caso, se trata de una responsabilidad que afecta, positiva o negativamente, a las cualidades morales de la persona y la familia que ostentan los cargos, de acuerdo con su desempeño en las funciones encomendadas.

En algunos lugares, los cargos religiosos de diversas festividades se integran en conjuntos mayores, de acuerdo con reglas de jerarquía basadas en prestigios relativos y tamaño de las celebraciones conformando «sistemas de cargos». Dicho de otra manera, los cargos religiosos pueden mostrar diversos grados de complejidad que van desde un nivel mínimo consistente en dos o tres cargos relativos a la celebración de la fiesta de una imagen, hasta complejos sistemas institucionales que abarcan al conjunto de santos celebrados por un pueblo o región, incorporando además una serie de funcionarios con tareas específicas no necesariamente vinculadas a las celebraciones.

En general, y etnográficamente, los cargos suelen conformar sistemas de dos tipos: 1) religiosos, cuando se refieren únicamente a cargos de celebraciones y fiestas que remiten a funciones básicamente rituales y de devoción, y 2) cívico-religiosos, cuando implican —además de los anteriores— algunos cargos correspondientes a jerarquías «civiles», no sacralizadas. Existen además variadas formas de combinación entre cargos civiles y religiosos: en algunos casos los cargos civiles y los religiosos conforman sistemas paralelos de prestigio y autoridad, sin vínculo prescriptivo ni orden forzoso en la forma de ocuparlos; en tanto que, en otros espacios, pueden conformar modelos interrelacionados, que norman el ascenso en la jerarquía mediante la ocupación alternada y ascendente de cargos de uno y otro tipo, sobre la base de un itinerario ya establecido que supone un incremento pautado de los grados de prestigio y responsabilidad de los individuos.

Así, en sus versiones más complejas, la combinación entre cargos civiles y religiosos de los sistemas de cargos marca y norma el ascenso social de los individuos, constituyendo al mismo tiempo un triple mecanismo: 1) de socialización, vinculando e integrando a los individuos a su colectividad, 2) de ascenso social, proveyendo marcadores de prestigio y de estatus moral, y 3) de selección y prueba de eventuales dirigentes, pues sólo los más capaces, prestigiosos y poderosos llegan a los niveles más altos de la escala social.

Dependiendo del conjunto de actividades que comprenden, los cargos y/o los sistemas de cargos tienen una serie de funciones y suponen una serie de «efectos» sociales que —por supuesto— no son independientes de las actividades y celebraciones que los albergan y en los que participan.

Su primera función es la propia celebración del culto católico. Hemos señalado líneas arriba que los cargos organizan y patrocinan las celebraciones, canalizando la devoción personal y la de los demás fieles. El cargo proporciona medios y mecanismos para la movilización de recursos y servicios de sus parientes, allegados y otros devotos —y eventualmente también de otros públicos— ordenándolos y distribuyéndolos de tal manera que la celebración pueda ser llevada a término de acuerdo con la religiosidad local y la tradición.

Por medio de la celebración del culto, el cargo provee un mecanismo de expresión y manifestación de la piedad, la devoción y religiosidad personal, familiar y comunal. «Pasar el cargo» es en sí mismo una expresión de devoción, que no involucra sólo a la persona responsable del mismo sino que canaliza la de muchos otros que apoyan y sostienen el esfuerzo del pasante, haciendo de la celebración una tarea colectiva. Las fiestas no las celebran sólo los mayordomos sino también los parientes, los vecinos y los amigos. Por medio del pasante, la familia y la comunidad entera tienen además un vínculo privilegiado con los santos y con la divinidad; así, quien «pasa un cargo» puede ser considerado también como un mediador entre lo sagrado y lo profano.

Estos mecanismos de participación múltiple permiten y generan a su vez un efecto de integración social que refuerza los lazos de reciprocidad y establece lazos contractuales entre categorías y clases de individuos. La participación diferenciada como pasante de un cargo determinado (de acuerdo con sus múltiples categorías), como allegado y colaborador del mismo, o simplemente como asistente en la celebración, genera un vínculo de unión al mismo tiempo que establece categorías de clasificación de individuos y grupos. La participación en los cargos integra en primer lugar al pasante con su comunidad de origen, a la familia de éste entre sí y con los demás miembros de la colectividad en general y a toda la colectividad consigo misma, por medio de la acumulación de experiencias y actividades compartidas en ocasión de la fiesta. En último término, estos mecanismos de clasificación están basados en diversas formas de inclusión (y de exclusión) e implicación en las

celebraciones o en algunos aspectos de ellas. En muchas ocasiones, los propios cargos son expresión de las diferencias y divisiones existentes entre los distintos grupos de una localidad o región.

La ocupación de los cargos y la participación en las celebraciones otorgan también cuotas diferentes de reconocimiento social, que permiten distinguir primero entre individuos de mayor o menor prestigio y luego entre clases de individuos que reciben distinciones similares. La participación en los cargos genera distinción y coloca en posición superior a algunos individuos, por encima de sus semejantes, sobre la base de criterios fundamentalmente morales, que las más de las veces corresponden también a criterios de diferenciación económica y política. Por lo general, se distingue entre cargos menores (los de menor jerarquía, accesibles a todos los individuos) y cargos mayores (los de mayor jerarquía, a los que sólo acceden contados individuos y que constituyen la capa de notables de la localidad); en algunas localidades existe también una categoría que comprende a aquellas personas que han pasado por todos los cargos posibles y que, consiguientemente, ocupan los niveles máximos de la jerarquía social local. En dicho sentido, la participación en los cargos puede también «completar» a la persona. Los cargos que un individuo desempeña a lo largo de su vida van otorgándole paulatinamente cualidades superiores de humanidad y marcando las diversas etapas que atraviesa.

La participación en los cargos y la inversión y el gasto generados por el patrocinio de las fiestas tienen también un efecto social. Por un lado, suponen compartir la fortuna y la riqueza entre los miembros de la colectividad, generándose un vínculo de generosidad. Por otro lado, el dispendio organizado y recurrente puede tener también consecuencias económicas originando un efecto redistribuidor y en algunos casos nivelador de las diferencias de riqueza entre individuos y familias. En general, los cargos suponen una «economía de prestigio», gracias a la cual se convierte riqueza material en reconocimiento social, mediante el dispendio y la generosidad mostrada en la celebración de la fiesta.

Finalmente, los cargos proporcionan un mecanismo político de vinculación entre las devociones y prácticas populares y los especialistas del culto y representantes de la jerarquía eclesiástica. El «pasante» se convierte así en intermediario entre dos regímenes de organización del culto y, eventualmente, en negociador entre dos religiosidades diferentes, al convertirse en agente de continuidad y, eventualmente, de defensa de prácticas tradicionales.

Entre los investigadores no existe consenso respecto a los efectos económicos de las fiestas, encontrándose en cambio posiciones teóricas e interpretativas divergentes y hasta encontradas: para algunos autores —como Wolf— el gasto en las fiestas elimina diferencias de riqueza y por consiguiente nivela a los individuos. Otros autores —como Carrasco y Cancian— consideran que los cargos reflejan las distinciones preexistentes entre los individuos. El primero supone que las diferencias entre los cargos corresponden a diferencias de estatus propias de las escalas y el tamaño de las localidades: en pueblos pequeños no habrá mayores diferencias, en tanto que en pueblos mayores sólo muy pocas personas —ricas— accederían a los cargos más importantes, con lo que los cargos corresponderían a las diferencias de clase. Cancian, por su parte, considera que los cargos reflejan el rango de las personas, que por su intermedio son clasificadas en una escala moral: la celebración de las fiestas no liquida las diferencias de riqueza sino que el sistema confiere prestigio y ascendencia moral a aquellos miembros de la colectividad que son capaces de obtener el respaldo de aliados políticos y financieros; con ello, las escalas de cargos producen distinciones de naturaleza más moral que económica (Buchler, 1967; Díez, 1994).

2. *Tipos de cargos contemporáneos*

En la actualidad, es posible encontrar numerosos tipos de cargos religiosos dependiendo de regiones y países, de procesos históricos particulares y sobre todo de las características de las devociones populares cristianas y no cristianas que mueven los sentimientos, las acciones y las religiosidades de los fieles. Sin embargo, el conjunto de cargos existentes puede ser clasificado en tres tipos básicos, fruto de la combinación de tres criterios: el carácter mayoritariamente individual o corporativo, el patrocinio familiar o colectivo de las celebraciones y demás actividades, y la referencia a la tradición como característica del cargo:

1) las mayordomías, priostazgos y otros cargos fundamentalmente individuales, de carácter tradicional, que suponen un patrocinio económico familiar de la celebración o de parte de ella;

2) las cofradías, cabildos, repúblicas y otras formas de cargos de carácter esencialmente corporativo, también tradicional, que asumen colectivamente —y por lo general mediante mecanismos de rotación— diversas funciones y tareas en las celebraciones y a

lo largo del año. Se puede incluir en este grupo a los caporales de grupos de danzas y eventualmente a los danzantes (cuando se trata de funciones rotativas y de promesa y no de carácter permanente);

3) las hermandades, sociedades y otras formas de organización corporativa, que asumen las tareas y gastos de las celebraciones y demás funciones en conjunto y que adoptan formas modernas o se constituyen bajo principios de devoción personal.

Además de estos tres grandes tipos existen también otros cargos tradicionales, individuales o corporativos que permiten el desarrollo de prácticas rituales no católicas —aunque algunas veces vinculadas a ellas— y que eventualmente participan de los mismos sistemas propios de las jerarquías religiosas católicas y de las jerarquías civiles. Algunos de estos otros cargos disponen de sus propias jerarquías o gradaciones, vinculadas por lo general al desarrollo de capacidades o de dominio y control de poderes mágicos, como en el caso de los *altomisayoq*.

En la etnografía, los diversos tipos de cargos pueden eventualmente combinarse, conformando grupos de responsables rituales en el ciclo anual de festividades, repartiéndose de modo diverso las distintas funciones de la celebración. La combinación más frecuente es entre cofradías y mayordomías: a los funcionarios corporativos con funciones de carácter anual suelen unírseles una serie de agentes —generalmente mayordomos— para hacerse cargo únicamente de alguna función específica, como el auspicio de la fiesta patronal. La vinculación de mayordomías y hermandades es menos frecuente, aunque empieza a multiplicarse conforme se difunden grupos de hermandades de cargadores y similares.

3. *Características de los cargos*

Más allá de su diversidad, los cargos religiosos suelen reunir una serie de características generales que les son propias —si no a todos, sí a la mayoría— y que complementan su definición:

1) Son de *duración limitada*: la mayor parte de los cargos se desempeña durante un período relativamente corto, conocido de antemano, que estipula la duración del «servicio». Por lo general, dichos períodos son anuales; en algunos casos se nombran en una fiesta y terminan en la siguiente, cuando la responsabilidad se transfiere a un nuevo «pasante»; en otros casos, los cargos son

elegidos hacia finales de año, en cuyo caso la función del cargo opera durante un año calendárico. Existen también una serie de cargos que tienen duración más corta o más larga, aunque igualmente acotada: *a*) aquellos cuyas funciones se limitan a la celebración misma, que siendo en principio anuales, sólo se ejercen unos meses antes de la celebración, terminando al finalizar la misma, y *b*) aquellos que tienen una duración mayor, por lo general de dos años. Sólo algunos cargos, como los síndicos de los santos o de las iglesias, suelen tener una duración no acotada, siendo desempeñados por tiempo indeterminado.

2) Son *rotativos*: para asegurar su continuidad y la de las celebraciones y actividades adscritas, el carácter temporal de los cargos obliga a la participación de diversos individuos y familias. Una vez terminado el período de un «pasante», el cargo pasa a otro, quien lo transmitirá a su vez a un tercero. El efecto de esta práctica es que los cargos se convierten en espacios de participación alternada por numerosos individuos y familias en una localidad.

3) Tienen *funciones específicas*, conocidas y sancionadas por la tradición: cada cargo tiene una serie de obligaciones propias, estipuladas por «costumbre», correspondientes a su estatus (ver más abajo el apartado correspondiente a las funciones y atributos de los cargos).

4) Usan *trajes diferentes* a los habituales y portan *atributos específicos*: por ser una función importante, «pasar un cargo» supone en primer lugar una vestimenta apropiada, que consiste al menos en un traje nuevo —muchas veces adquirido para la ocasión— y en no pocas ocasiones en trajes propios del cargo, utilizados únicamente en la celebración de la que ocupan. A los trajes se suman una serie de aditamentos e insignias del cargo que comprenden «bandas presidenciales», insignias de los santos, joyas, tocados, instrumentos y otros objetos. Entre los múltiples atributos que muestran y exhiben la condición de «pasante» hay dos que destacan por su ubicuidad y prestigio. El primero es la vara de autoridad o de mando, que en diversas zonas de los Andes proporciona el nombre genérico del cargo: *varayoq* o *varayo* significa «portador de la vara». Las varas suelen ser antiguas y estar revestidas de anillos y capuchas de metal, y en ocasiones en ellas figuran inscritos los nombres de quienes han «pasado los cargos» en arios anteriores. Las varas están hechas de madera dura y son transmitidas con el cargo; en algunas localidades tienen nombre y se considera que tienen su propio espíritu, siendo en ocasio-

nes veladas y ofrendadas. El segundo es el guión o el pendón del santo o de la asociación religiosa, que encabeza las procesiones y actividades públicas en las celebraciones y que sólo puede ser portado por los principales «pasantes» de una fiesta. Suele consistir en un asta de la que cuelgan las insignias o el estandarte de la asociación o del santo patrono, en tela bordada o en metal precioso, y que por lo general queda bajo la custodia de quien «pasa el cargo».

5) Están *jerarquizados* entre sí: los diversos cargos suponen gradaciones de jerarquía y estatus o, si se quiere, de centralidad. En muchos casos estas gradaciones son explícitas, considerándose unos cargos superiores o más importantes que otros. La jerarquía está íntimamente vinculada al prestigio, por lo que las diferencias nos remiten a fin de cuentas a posiciones sociales relativas entre los diversos «pasantes». La jerarquía se expresa en la calidad y centralidad de los actos desarrollados por cada individuo que «pasa un cargo», pero sobre todo por la estricta posición de preeminencia que ocupa en banquetes, paseos y todo acto público o privado en el que participa. Las jerarquías que se establecen pueden referirse al conjunto de cargos de una celebración, fiesta o imagen, o al de una serie de celebraciones —e incluir eventualmente oficios no religiosos— entre cargos de diversa naturaleza y función (en el caso de que conformen sistemas). Socialmente hablando, las jerarquías de los individuos corresponden a diferencias de cualidad y de escala y remiten también a jerarquías entre los santos e imágenes y entre los grupos que las celebran. En numerosos casos, esta jerarquización supone una distinción entre cargos «menores» y «mayores», siendo los primeros accesibles para todos y eventualmente de pasaje obligatorio para el conjunto de la población debido a que suponen una baja inversión económica, por lo que reportan también escaso prestigio. En tanto que los cargos mayores, los que exigen mayor gasto, son prestigiosos y menos numerosos, serían también menos obligatorios y estarían al alcance sólo de un grupo relativamente reducido de individuos y familias importantes. En general, se puede afirmar que las comunidades exigen a sus miembros asumir aquellos cargos que corresponden al estatus de cada individuo y de cada familia.

6) Suponen una *clasificación específica* en lo que se refiere al género: la calificación y determinación de cada cargo suele especificar su cualidad de género, de tal manera que hay algunos exclusivamente masculinos (generalmente los más importantes), otros,

menos numerosos, exclusivamente femeninos, en tanto que la gran mayoría son ocupados por parejas de esposos, en cuyo caso existen dos «pasantes», varón y mujer, con denominaciones idénticas o similares.

4. *Actividades de los funcionarios religiosos*

Los individuos y familias que «pasan el cargo» desarrollan durante la duración del mismo una serie de actividades que, para simplificar, clasificaremos en cuatro tipos básicos, tres de ellos referidos a las celebraciones en las que participan:

1) Actividades referidas a la *organización de la fiesta*: buena parte de los actos de la mayoría de los cargos guarda relación con las diversas actividades necesarias para la organización de la fiesta, lo que supone convocar, coordinar y dirigir los esfuerzos de diversas personas para la realización de tareas que incluyen el proveimiento de lo necesario (en alimentos, vituallas, vestuario y otros), el acondicionamiento de espacios y agentes (desde el acondicionamiento de la casa, del templo, de las calles y, sobre todo, del santo y de sus andas) y la contratación de diversos servicios (del sacerdote, de los danzantes, de quienes suministran las flores, los encargados de los fuegos de artificio y, últimamente, de quienes tomarán fotos o filmarán la celebración). A fin de cuentas, si bien muchas de estas actividades no son desarrolladas o implementadas por el «pasante», suelen estar bajo su responsabilidad y supervisión o, en cualquier caso, le corresponde designar o buscar a los responsables de las mismas.

2) Actividades referidas a *actos rituales en las celebraciones*: en algunas celebraciones le corresponde al «pasante» realizar ciertas actividades que le son exclusivas y que constituyen parte importante del desempeño de su cargo. Entre éstas se cuenta, al menos, presidir la celebración de la misa y las procesiones, pero pueden incluir tareas más específicas como cuidar las llaves del sagrario (como el depositario del Santísimo en Catacaos, Perú, durante la semana santa), cargar y velar la imagen del Niño Dios (como el marcantaita de Saraguro, Ecuador, en la fiesta de navidad) o realizar algunos actos rituales tradicionales (como el mayordomo que acompaña a los *mallkus* para el pago a los antepasados tutelares en Chipaya, Bolivia). Una actividad recurrente dentro de este apartado lo constituyen las ofrendas y donaciones hechas al santo, a la iglesia o a la colectividad en el contexto de la fiesta.

3) Actividades referidas al *lucimiento* y *exhibición del cargo*: aunque poco ritualizadas y destacadas por los estudios sobre fiestas y cargos, existe una serie de actividades destinadas a resaltar y mostrar el estatus de la persona que «pasa el cargo», y que se desarrollan de manera diversa bajo la misma premisa de exhibir y mostrar públicamente a la persona que ocupa la posición central en la celebración. Entre estas actividades destaca la ocupación de los lugares preeminentes y centrales en todos los actos públicos, que por lo general suelen caracterizarse por ser los más próximos a las imágenes sagradas o a los cargos de autoridad. Igualmente importante es la serie de trayectos y paseos que los «pasantes» realizan a lo largo de la celebración, desplazándose públicamente, vestidos de gala, portando los atributos de su estatus ritual, acompañados de un séquito, compuesto por quienes «pasan cargos» menores, por danzantes y músicos, por parientes y acompañantes, o simplemente por público y curiosos en general. A estas actividades se suman las orientadas a mostrar la generosidad y el desprendimiento del «pasante»: ofrecer y recibir agasajos, brindis, banquetes y en general todo tipo de atenciones son parte constituyente de las actividades que debe cumplir quien «pasa el cargo».

Una actividad que se puede clasificar dentro de este apartado, aunque pertenece propiamente a una combinación de los tres reseñados, se refiere a las atenciones y deferencias, algunas de ellas ritualizadas, que se le deben al cargo y en particular las vinculadas a los actos y rituales de transmisión del mismo. En algunas fiestas, además del cargo pasante, es posible encontrar al «viejo» y sobre todo al «nuevo»: el encargado «actual» recibe el cargo del primero, por lo que eventualmente le hace un homenaje de agradecimiento; por su parte, el primero tiene que agasajar al segundo por su aceptación del cargo y su disposición a sucederle.

4) Además de los tres tipos de actividades propias de las celebraciones, existe una gama indeterminada de *otras obligaciones*, establecidas también por la costumbre y que se desarrollan fuera de los contextos festivos. Se cuentan entre ellas una serie de tareas vinculadas al mantenimiento del culto o al cuidado de los bienes y enseres de los santos y de las asociaciones religiosas: limpieza y ornato del templo, atención a la imagen patronal (limpieza, cuidado, administración de limosnas), cuidado de los bienes de la misma (que pueden consistir en los ropajes y alhajas de la imagen pero también en propiedades inmuebles, tierras, ganados y otros bienes).

No todos los cargos desarrollan el programa completo de actividades posibles reseñadas líneas arriba. En la práctica, cada cargo supone una combinación específica de acciones sobre el abanico de posibilidades esbozado. El abanico de actividades cubierto por cada cargo depende de las tradiciones locales y por lo tanto del desarrollo histórico específico de cada localidad y pueblo. Sin embargo, se puede afirmar que en general e históricamente los cargos coloniales coordinaban y desempeñaban una serie de funciones políticas y económicas además de las religiosas, en tanto que en los años republicanos se pierden paulatinamente las primeras, permaneciendo las tareas de carácter religioso y ritual.

5. *¿Cómo y por qué se accede a los cargos?*

Tanto la etnografía histórica como la contemporánea señalan una multiplicidad de formas de acceso a los diversos cargos religiosos. Aunque por lo general los cargos son básicamente «voluntarios», ya que, en efecto, muchas personas se ofrecen voluntariamente por la devoción que tienen a determinado santo, existen otras dos formas de acceso a los mismos, menos voluntarias y más bien marcadas por el hecho de ser parte de comportamientos y prácticas colectivas. La primera es el establecimiento de turnos forzosos, establecidos en algunas localidades, de tal manera que todos los individuos los ocupan atendiendo a su posición social o por designación pública, en asamblea. En estos casos «pasar el cargo» está considerado parte de las obligaciones ineludibles de todo individuo para con su colectividad. La segunda es el ofrecimiento voluntario generado por la presión social, que obliga a determinados individuos a ocupar los cargos en virtud de su posición social en su localidad.

Estas formas de acceso a los cargos remiten más a los procedimientos que a las motivaciones pero ilustran los dos grandes tipos de motivos que impulsan a los individuos a aceptarlos: la devoción y el interés social. En la práctica, no siempre es posible distinguir entre ambas, pues están imbricadas en las motivaciones y en la decisión de los devotos de asumir los cargos. Sin la devoción al santo no habría ni fiesta ni cargos. La piedad y la cercanía de las familias a los santos impulsa a sus miembros a manifestar mediante los cargos la devoción de todos. Detrás de esta devoción se hallan una serie de motivos religiosos que combinan de un lado la promesa, el ofrecimiento hecho al santo con la intención de agradecer un favor o milagro concedido, y de otro la muestra de piedad y fideli-

dad para pedir un favor o propiciar el éxito en las actividades que se emprendan. Del lado de la posición social de las personas, ocupar cargos responde en primer lugar al cumplimiento de las obligaciones propias del estatus de cada individuo y de cada familia, de modo que se suelen desempeñar regularmente algunos cargos a fin de mantener una cuota de prestigio adecuada a la condición de cada uno[1]. Sobre esta base, algunos individuos pueden además mejorar su posición social y aumentar su prestigio mediante el patrocinio de alguna fiesta.

Existe poca información sobre la proporción de individuos que ocupan los cargos. A finales de la década de los sesenta del siglo pasado, un estudio sobre el sur andino mostró que en promedio la mitad de los adultos varones había desempeñado algún cargo, con variantes según las diversas localidades[2]. En Yauyos, en la sierra de Lima, aunque dos terceras partes de los encuestados señalaron que es importante participar en las celebraciones, sólo cerca de la mitad había ocupado algún cargo. En ambos trabajos, se señala que la posibilidad de haber «pasado un cargo» aumenta con la edad de los individuos y con el mayor aislamiento y condición tradicional de las localidades[3].

II. CARGOS Y SISTEMAS DE CARGOS EN LA ETNOGRAFÍA HISTÓRICA Y CONTEMPORÁNEA

1. *Tres grandes tipos de cargos religiosos*

Los cargos religiosos han variado en el tiempo y en el espacio. Hay estilos regionales que muestran diversas combinaciones entre cargos religiosos, incorporando en algunos casos cargos civiles. En

1. En el estudio sobre Urcos sólo un 34% señalaba pasar los cargos por devoción, en tanto que un 18% lo hacía por costumbre y un 24% para que no se hable mal, un 6% para conservar o recuperar la salud y un 6% para tener buena cosecha (Marzal, 1971: 170).

2. En cifras exactas, el 54% de 239 encuestados señaló haber pasado alguna vez un cargo. El porcentaje varía en las diversas localidades en las que se aplicó la encuesta: el 37% en Urcos, el 67% en Andahuaylillas, el 59% en Urpay, el 65% en Wankara y el 76% en Qoñamuro (Marzal, 1971).

3. En el estudio de Yauyos, el 20% de los encuestados señaló que pasar los cargos es muy importante y el 47% señaló que es importante; sólo un 25% respondió que era poco importante. Un 44% de los encuestados pasó un cargo alguna vez y un 25% respondió haberlo hecho en más de una oportunidad (Anderson, 2001).

este apartado trataré de mostrar algunos casos-tipo de articulación de cargos religiosos en espacios etnográficamente determinados. No se trata de un registro exhaustivo ni se pretende agotar el fenómeno abarcando la diversidad de casos y combinaciones existentes y posibles. Se busca sólo ilustrar la diversidad a manera de ejemplos de lo presentado abstractamente en la sección anterior. Así, nos limitaremos a tres formas-tipo: 1) cargos clasificatorios que implican jerarquías religiosas y civiles; 2) cargos que combinan mayordomías familiares y colectivas de adscripción libre, y 3) cargos que enfatizan el ámbito tradicional y simbólico, que integran cuerpos de danzantes.

1.1. Sistemas de cargos jerárquicos y clasificatorios

La mayor parte de los estudios específicos sobre organización religiosa se han centrado en los complejos de cargos que forman sistema. Éstos son, de hecho, los sistemas más interesantes desde el punto de vista del análisis debido a la multiplicidad de relaciones y agentes que ponen de manifiesto. Todos ellos combinan de una u otra forma cargos religiosos con cargos civiles (integrados o no en una escala jerárquica) y grupos de «pasantes» corporativos con agentes individuales que auspician fiestas. La mayor parte de ellos nos remiten a los modelos de cargos de los cabildos coloniales o republicanos, según los casos, y por tanto pueden ser leídos también como parte de una estratigrafía histórica local, actualizada cada año en los rituales que ejecutan. Los cuatro casos que mostramos tienen una relación diferente con la estructura social y política de los pueblos en los que se insertan: el caso de Qoñamuro (2.1[4]) muestra una estructura que combina cargos civiles y religiosos en una estructura local que no involucra forzosamente las clasificaciones sociales imperantes en el pueblo, lo que sí ocurre en el caso de Sarhua (2.4), donde los *varayoq* corresponden a la división estructural del pueblo en dos mitades, como también se observa en Chipaya (2.2) y sobre todo en Yura (2.3), donde los *kuraqkuna* corresponden además a los *ayllus* componentes de las mitades. En los cuatro casos los cargos implican funciones civiles locales, que son claramente reminiscencias de los cabildos coloniales; sólo en Chipaya las autoridades estatales contemporáneas aparecen comprendidas en el conjunto de cargos considerados. Fi-

4. La numeración remite a la clasificación que figura, *infra*, en el apartado 2.

nalmente, en los cuatro casos se muestra un número fijo de niveles de cargos, comprendiendo y distinguiendo entre cargos mayores y menores, correspondientes por lo general al prestigio, pero también a la edad[5].

1.2. Mayordomías y otros cargos fundados en el auspicio individual o familiar

Aparentemente menos complejos que los anteriores, pero seguramente más numerosos en la etnografía, existen conjuntos de cargos elegidos para la celebración de una fiesta o una función religiosa específica, que por lo general no forman un sistema más allá de las coordinaciones mínimas para una progresión ordenada de las celebraciones locales a lo largo del año. Estos cargos son el mecanismo más generalizado para la celebración del culto católico popular (del «santo») y también de transmisión de la tradición y la costumbre. Por lo general, si bien no forman escalas de cargos y tampoco sistemas integrados de celebración, sí responden a patrones específicos de celebración de las fiestas, propios de cada tipo de organización religiosa presente. Así, en Sechura (2.5) encontramos tres formas diferentes de celebrar la fiesta y dos tipos de cargos, en tanto que en Andamarca (2.6) encontramos dos formas de celebración y un número similar de tipos de cargos, mientras que en Obrajes (2.7) hay solamente uno. En El Agustino (2.8), ámbito urbano, aunque existe un patrón semejante al de Sechura, las mayordomías son ampliamente mayoritarias para la celebración de las fiestas. Las combinaciones de tipos de cargos responden a la organización social particular de cada localidad —y así en Andamarca encontramos fiestas comunales y fiestas de hermandades, unas presididas por mayordomos y las otras por presidentes— y al mismo tiempo son producto de la antigüedad de las celebraciones, pero también de los efectos de movimientos de transformación que afectan a espacios amplios, como se aprecia en el caso de Obrajes, donde las transformaciones en las funciones de los cargos responden al cambio de patrón regional de celebración de las fiestas.

5. Adicionalmente, tanto en Yura como en Sarhua hay referencias a la pérdida de algunos cargos y eslabones de las escalas de cargos en épocas relativamente recientes, por lo que su complejidad habría sido mayor en tiempos no muy remotos.

1.3. Cargos tradicionales que involucran cuerpos de acompañantes

Un tercer cuerpo de tipos de cargos religiosos corresponde a los considerados «tradicionales» o «indígenas», que involucran a personajes y posiciones específicas y singulares. La mayor parte de ellos se caracteriza por formar grupos corporativos de cargos —como algunos de los reseñados en el primer apartado—, entre los que destacan algunas figuras centrales, de tal manera que el resto de personajes pueden ser considerados como un «séquito» de los principales «pasantes». Así, por ejemplo, los cargos indígenas en Saraguro (2.9) distinguen entre los puestos honoríficos de marcantaita y alumbrador, los acompañantes que ocupan otros cargos vinculados a diversas funciones en la fiesta y los grupos de danzantes, que acompañan a las figuras centrales; en Lachaqui (2.10)[6], se distingue entre el inspector y un conjunto de funcionarios, que además de las actividades propias de las fiestas tienen una serie de funciones de vigilancia y servicio en la comunidad. Los séquitos de acompañantes pueden además estar asociados a mayordomías u otros cargos encargados de auspiciar las celebraciones pudiendo además parodiar instituciones de la sociedad como el ejército, en Caguach (2.11), o el cabildo, en Ipiales (2.12).

2. *Doce reseñas sobre etnografías de cargos religiosos en el ámbito andino*

2.1. El sistema de cargos de Qoñamuro, Cuzco (década de los sesenta)[7]

En Qoñamuro los cargos religiosos y civiles tradicionales conforman una jerarquía de prestigio por la que los individuos ascienden hasta la máxima escala de prestigio, llegando a ser un «ciudadano perfecto». Cabe señalar que, entre cinco pueblos estudiados, Qoñamuro es el más tradicional y que los otros cuatro carecen de un sistema de cargos semejante. El sistema comprende siete cargos, que enumeramos de menor a mayor jerarquía:

6. El caso de Lachaqui nos remite además a un tipo específico y particular de cargos relativos a las celebraciones tradicionales de la fiesta del agua, sobre la que existe una amplia literatura. Al respecto se puede consultar Ossio (1992), Gelles (2002) y otros.

7. Tomado de Marzal (1971).

— El regidor (cargo civil) es el auxiliar del alcalde y es desempeñado por los comuneros más jóvenes; portan un pututo y una vara con cabeza de plata llamada Santa Cruz.

— El alférez (cargo religioso) patrocina y atiende la fiesta anual del Santo Patrono, junto con el mayordomo.

— El novenas (cargo religioso) sufraga la peregrinación de la comunidad al santuario de Qoillur riti. Comprende cuatro cargos: capitán, fundador, *arariwa* y los danzantes.

— El mayordomo (cargo religioso) guarda las llaves del templo y sufraga los gastos de las fiestas principales.

— La segunda (cargo civil) es la máxima autoridad después del alcalde; porta una vara con cabeza de plata, contribuye al pago de las principales fiestas y sufraga los carnavales.

— El alcalde (cargo civil), máxima autoridad ejecutiva en el ámbito comunal, porta una vara con cabeza de plata llamada Justicia. Preside todas las fiestas y paga las cuentas de las mismas. Baja cada semana a Urcos para participar en la misa dominical.

— El *kuraq*, que ha desempeñado todos los cargos, es poseedor del máximo prestigio en la localidad.

2.2. El sistema de cargos de los Urus, Chipaya, Bolivia (década de los setenta)[8]

En Chipaya el sistema comprende cargos civiles y religiosos, elegidos a nivel de cada uno de los ayllus/mitades de Tajata y Tuanta, pero que se combinan en una jerarquía que reúne los cargos comunes a ambos y los propios de cada uno. Los cargos civiles comprenden tres autoridades propias de la organización del Estado: el corregidor (representante ante el exterior), el agente municipal (encargado de los asuntos locales) y el registro civil (secretario municipal). Los tres son elegidos alternativamente entre ambas mitades, los dos primeros anualmente y el tercero en lapsos de cinco a seis años. Se nombran además ocho corregidores auxiliares (cuatro por *ayllu*) y dos jueces de paz (uno por *ayllu*). Existen además otra serie de cargos civiles en cada *ayllu*: el alcalde (jefe del *ayllu*, responsable de la comunidad, participa en todas las fiestas y «pasa el cargo» de *mallku* de la iglesia) y el alcalde campo (auxiliar del anterior), que cobra las contribuciones. Por su parte, los cargos religiosos comprenden los seis «pasantes» de las fiestas del pueblo,

8. Tomado de Wachtel (2001).

cada uno de ellos acompañado de dos mayordomos (cuyos cargos son rotativos anualmente entre ambas mitades); los seis «pasantes» de las fiestas patronales de cada *ayllu* (tres de cada *ayllu*), los doce *mallkus* encargados de las celebraciones de las deidades ancestrales (seis por *ayllu*), dos *jotchmayocama* o guardián de aguas (uno por *ayllu)* y los *kamayos* o guardianes de los campos (de ocho a diez, de cuatro a cinco por *ayllu*). En total, cada *ayllu* tiene que elegir al año veinticuatro cargos: dieciocho religiosos y seis civiles.

2.3. Los *kuraqkuna* de Yura. Potosí, Bolivia (década de los ochenta)[9]

En Yura los cargos están vinculados a la estructura social que divide al pueblo en cuatro *ayllus* mayores, un agregado a éstos y diez *ayllus* menores. Todos los cargos son ocupados por hombres casados e involucran a la pareja. Aunque existe jerarquía entre ellos y por lo general se van desempeñando progresivamente, no existe un orden estricto, por lo que una pareja puede empezar su servicio por cualquiera de ellos; en principio, todos aspiran a «pasar los cargos» alguna vez en su vida. Cada *kuraqkuna* porta una vara de mando llamada «*kinsa* rey», que suele tener nombre propio. El sistema comprende cinco niveles de cargos:

— Postillón: cinco cargos, existentes sólo hasta la década de los setenta, ocupados por los más jóvenes.

— *Jilakata*: diez cargos, uno por cada *ayllu* menor; cada uno es anfitrión de una fiesta.

— Jatun alférez: dos cargos, para las fiestas de la Encarnación y el Corpus Christi, ocupados alternativamente por los cuatro *ayllus* mayores.

— Alcalde: cinco cargos, uno por cada *ayllu* mayor; cada uno es anfitrión en dos fiestas y debe proveer de servicio personal al corregidor —autoridad política local.

— *Kuraka*: cuatro cargos, uno por cada *ayllu* mayor; son elegidos entre quienes han desempeñado los otros cargos; son los encargados de nombrar a los demás *kuraqkuna* y de supervisar el conjunto de celebraciones. A diferencia de los otros, que son estrictamente anuales, no hay duración estipulada para el cargo de *kuraka*, que puede ocuparse por varios años.

9. Tomado de Rasnake (1989).

2.4. Los cargos en la comunidad de Sarhua, Ayacucho, Perú (década de los ochenta)[10]

En la comunidad de Sarhua los cargos corresponden a la tradicional división en mitades del pueblo, existiendo dos series de jerarquías de cargos paralelas, correspondientes una a Sawqa y la otra a Collana. Cada uno de los grupos está integrado por los mayordomos de fiesta (de la Virgen de la Asunción para Sawqa y de San Juan para Qullana), dos mayordomos de *ayllu* con sus respectivos *kurakas* y nueve *varayoqs*. Los cargos duran un año, comenzando y terminando en la fiesta de navidad, el 25 de diciembre. En tanto que los mayordomos patrocinan las fiestas patronales, los mayordomos de *ayllu* y sus *kurakas* se encargan de la celebración de la fiesta del agua o limpia de acequias. En cambio, los *varayoqs* tienen una serie de funciones diferenciadas, dependiendo de su rango. En el escalón más bajo de la jerarquía se encuentran cuatro alguaciles, encargados de cuidar del orden; son ayudantes y «brazos» de los cargos de mayor jerarquía y la primera responsabilidad con que se inicia la vida pública de un hombre adulto. El siguiente nivel lo ocupan dos regidores, que auspician parte de los gastos de las fiestas de carnavales y navidad. Ambos cargos son llamados menores y son obligatorios para todos los comuneros. Los siguientes cargos, llamados mayores, no son obligatorios: los dos campos, encargados del cuidado de terrenos, pastos y otros recursos de la comunidad (por lo que además de vara llevan una lanza y la llave del coso comunal), también auspician las fiestas de carnavales. Finalmente, el alcalde vara es quien organiza y preside el cuerpo de *varayoqs*, porta una vara de chonta cubierta con anillos de plata y preside las celebraciones comunales. Los *varayoqs* de un mismo nivel jerárquico se llaman entre sí «hermanos», llaman «padres» a los de mayor jerarquía —de los que se consideran servidores— y consideran «hijos» a los de menor jerarquía.

2.5. Cargos en los distritos de la provincia de Sechura, Piura Perú (década de los noventa)[11]

Aunque antiguamente los cargos de Sechura conformaban un sistema integrado organizado, ya desaparecido, desde la cofradía del

10. Tomado de Palomino (1984).
11. Tomado de Díez (1994).

Santísimo Sacramento, hoy en día las fiestas religiosas son celebradas por un conjunto de asociaciones con formas de organización, funcionamiento y cargos específicos. Hermandades, sociedades y hermandades de cargadores tienen orígenes diversos y corresponden a expresiones de religiosidad y prestigios diferentes. Las hermandades, las más tradicionales, se componen de cuatro cargos: mayordomo, devoto, procurador y escribano. Los dos primeros auspician las fiestas y los otros dos les auxilian en el desarrollo de sus funciones. En principio, el mayordomo y el devoto de un año ocupan los otros dos cargos al año siguiente, proveyendo entonces un mecanismo de transmisión de la costumbre. Existe diferenciación entre hermandades grandes y chicas: las primeras cuentan con dos o tres mayordomos, en tanto que las más pequeñas pueden contar con sólo dos o tres cargos. Los cargos de mayordomo y devoto son ocupados por parejas de esposos, de modo que también existen una mayordoma y una devota, que comparten honores y desfiles y agasajos con sus esposos; por la forma como se desempeñan se trata en realidad de cargos ocupados «familiarmente». Menos numerosas, las sociedades y hermandades de cargadores cuentan con cuerpos permanentes de socios entre los que se eligen directivas modernas para que se hagan cargo de la asociación por períodos de un año; las fiestas suelen ser costeadas mediante la aportación del conjunto de los socios, de modo que el gasto está repartido y resulta poco oneroso. Las hermandades de cargadores están formadas por cuadrillas encargadas de llevar las andas de la imagen de su devoción durante las procesiones. Ambas asociaciones están integradas exclusivamente por individuos, hombres y mujeres, por lo que sus cargos directivos son también asumidos a título individual.

2.6. Cargos en Santa Cruz de Andamarca, Huaral-Lima, Perú (década de los noventa)[12]

En la comunidad de Santa Cruz de Andamarca existen tres soportes institucionales para la celebración de las fiestas: la comunidad campesina, las cofradías y las hermandades. En cada caso, el responsable de la celebración es llamado «mayordomo» y por lo general se elige entre la totalidad de los asociados del grupo. La comunidad campesina celebra únicamente la fiesta del Señor de los

12. Tomado de Díez (2001).

Milagros, para la que nombra anualmente tres mayordomos, estipulando además lo que debe hacer y gastar durante la celebración. Tradicionalmente, el pueblo se divide en dos «cofradías» (Cormas y Andamarca), conformadas por grupos de familias sin adscripción territorial y cuya única finalidad es la celebración de las fiestas religiosas: Cormas celebra el Niño y la Cruz de Mayo y Andamarca la Virgen de la Asunción. Sus mayordomos son elegidos de la misma forma que los de la comunidad. Las hermandades, en cambio, están formadas por devotos elegidos entre sus miembros y no dependen de la comunidad, hasta el extremo de involucrar a socios residentes fuera del distrito. Las hermandades cuentan con directivas compuestas de presidente, vicepresidente, secretario y vocales. El presidente es llamado «mayordomo» a pesar de que las celebraciones de las hermandades son costeadas corporativamente por los miembros de las mismas. Sus fiestas son consideradas celebraciones privadas y no están sujetas a ningún tipo de control o regulación comunal, no existiendo restricciones sobre quiénes pueden ser miembros u ocupar los cargos en las mismas.

2.7. Cargos en la fiesta de la Pasión, Obrajes, Bolivia (década de los noventa)[13]

La fiesta de la Pasión en Obrajes se organiza en torno a cuatro presteríos, formado cada uno de ellos por un conjunto de dos «pasantes» que asumen la responsabilidad con sus esposas. El preste «pasante» y el *warjiri* (padrino de la fiesta) tienen la responsabilidad de contratar a las comparsas que se presentan en la fiesta, compuestas de conjuntos de músicos y danzantes. El número de presteríos se ha duplicado en arios recientes (antes eran sólo dos), cambiando además las funciones de los «pasantes», que hasta hace unos pocos años consistían en el pago de las andas del santo y de los agasajos y banquetes en la celebración. El cambio parece responder a una transformación en la estructura de la fiesta, que empieza a parecerse cada vez más a la entrada del Gran Poder en La Paz, transformando el carácter eventual de las comparsas en grupos permanentes.

13. Tomado de Dammen (1996).

2.8. Cargos en la parroquia de El Agustino, Lima, Perú (década de los ochenta)[14]

En la parroquia de El Agustino existen numerosas fiestas patronales, muchas de ellas transplantadas con los emigrantes desde sus lugares de origen, otras creadas localmente. Cruces, santos y vírgenes son celebrados en iglesias y capillas y cuentan por lo general con velación, misa, procesión, banquete y banda de músicos; sólo algunas cuentan con novenas, castillos de fuegos artificiales y grupos de danzantes. Casi la mitad de las fiestas son celebradas gracias al auspicio y el protagonismo de mayordomos, por lo general ayudados por parientes y amigos que en tanto que «devotos» contribuyen a atender los gastos de la fiesta. Una cuarta parte de las fiestas son realizadas por hermandades, compuestas por socios que aportan cuotas para sufragar los gastos. Adicionalmente, existe un pequeño número de fiestas religiosas auspiciadas por los dirigentes de los barrios de la localidad, como parte de las obligaciones de su función.

2.9. Cargos religiosos en Saraguro, Ecuador (década de los ochenta)[15]

En Saraguro existe una serie de cargos establecidos en las iglesias del pueblo y que son ocupados de manera rotativa aunque sin un orden establecido entre las diversas comunidades indígenas de los alrededores. Además de las numerosas advocaciones celebradas por diversas formas de organización religiosa, el sistema tradicional comprende un conjunto de cargos organizados alrededor de las dos celebraciones principales: las fiestas de la navidad y del Corpus Christi. La fiesta de la navidad es presidida por el *marcantaita* y la *marcanmama* (literalmente, los que acunan al niño), acompañados por sus guioneros; la fiesta del Corpus la presiden dos alumbradores, cada uno de los cuales cuenta con sus trompeteros. Quienes ocupan estos cargos mayores, fundamentalmente devocionales y festivos, son acompañados por otros dos grupos de «pasantes». De un lado los muñidores, mayordomos y priostes, cargos menores que tienen una serie de funciones de acompañamiento y cuidado y limpieza del templo. Además, el prioste, el mayordomo, los muñi-

14. Tomado de Marzal (1988).
15. Tomado de Belote (1994).

dores de ambos (mayor y menor, respectivamente) y sus contrapartes femeninas (priosta y las mayordomas —mayor y menor—, cada una con sus cuatro muñidoras) de cada santo se encargan semanalmente de la preparación de un ramo de flores que colocan al pie del altar. De otro lado, secundan a los cargos principales grupos de músicos y una serie de danzantes: *ajas*, *huiquis*, *ushcos* y otros, que constituyen su séquito y son parte indispensable de la fiesta. Además de todos estos cargos ceremoniales, existe en el cantón el cargo de síndico, de carácter permanente y encargado de las relaciones entre el párroco y la feligresía indígena. Se trata de un cargo de confianza, que por lo general dura varios años y es ocupado por indígenas de respeto y conocido prestigio.

2.10. Cargos en la comunidad de Lachaqui, Canta, Perú (década de los noventa)[16]

En la comunidad de Lachaqui existe un cuerpo de funcionarios llamados varayos o policías, elegidos en asamblea comunal, junto con las demás autoridades políticas de la localidad, el último domingo de diciembre. Su principal función es el auspicio y la organización de la celebración de la fiesta del agua; adicionalmente tienen algunas funciones de vigilancia de los terrenos de la comunidad y se ponen al servicio de las demás autoridades locales (la junta comunal, el juez de paz y el gobernador).

Existen en total siete cargos: el inspector es el cargo mayor, responsable de la fiesta y del trabajo del conjunto de los varayos; le secundan dos regidores (mayor o menor), el primero de los cuales eventualmente reemplaza al inspector; dos campos (mayor y menor), encargados de cuidar los pastizales y moyas de la comunidad y de contratar a los músicos para la fiesta; y, finalmente, dos alguaciles (mayor y menor), que están al servicio de las autoridades comunales.

2.11. Los cargos de las fiestas en Caguach, Chiloé, Chile (década de los ochenta)[17]

En Chiloé la celebración de las fiestas está a cargo de un conjunto de cargos que toman sus nombres de las autoridades civiles, acom-

16. Tomado de Ráez (2001).
17. Tomado de Cárdenas y Trujillo (1986).

pañados por otros cuyos nombres remiten a auxiliares militares. En la fiesta del Señor Nazareno el cargo principal es el de Supremo, que preside la fiesta acompañado de su esposa (llamada Suprema); es un cargo «de promesa», que se desempeña por devoción. Al Supremo le acompañan una serie de funcionarios que, a su vez, desempeñan funciones menores en la fiesta, y que son llamados: primer gobernador, primer alcalde, segundo alcalde, primer ministro, segundo ministro, cabo primero, cabo segundo y primer alférez. La Suprema tiene un séquito más pequeño, conformado por la primera princesa y la segunda princesa.

2.12. Fiestas y cargos en Ipiales, Colombia (década de los ochenta)[18]

En Ipiales, al sur de Colombia, la organización religiosa tradicional incluye a un síndico, encargado permanente del cuidado de la imagen, y una serie de cargos renovados anualmente entre los que se cuenta, en primer lugar, el devoto, encargado de ofrecer los banquetes y las ofrendas al santo, y además una serie de otros agentes cuyos nombres remiten a una organización paralela a la de las autoridades oficiales: un «cura de capilla» y un «cabildo de capilla» (a manera de reflejo del municipio), que incluye un gobernador, un alcalde y un secretario, que portan varas y que tienen por función mantener el orden durante la fiesta; a todos ellos se suma el capitán de Sanjuanes, el jefe del grupo de danzantes.

III. TRANSFORMACIÓN DE LOS CARGOS A TRAVÉS DEL TIEMPO

Las formas actuales de los cargos religiosos responden a una serie de transformaciones históricas sucesivas que aportan formas nuevas a bases antiguas, sin transformarlas ni reemplazarlas completamente. El punto de partida lo constituyen, por un lado, las tradiciones prehispánicas de organización del poder y del culto y, por el otro, las instituciones españolas transportadas a América. En general, la historia de los cargos religiosos está ligada a la de la evangelización y a la organización del culto católico pero también a la de los intentos de participación, de expresión de participación religiosa y política de los fieles. Por otro lado, está ligada también

18. Tomado de Osejo y Flores (s.f.).

a la búsqueda de prestigio y reconocimiento social de los grupos y a los intentos de control y transformación religiosa propuestos desde la jerarquía eclesiástica.

Para comprender el proceso es necesario tener en cuenta que en el espacio andino prehispánico, si bien existía una cierta distinción entre responsabilidades políticas y religiosas, ambas funciones eran atributo de los mismos individuos. Los curacas no sólo gobernaban sino que también presidían y auspiciaban rituales religiosos y, eventualmente, encarnaban a los propios dioses (Martínez, 1995; Ramírez, 2002). Estas autoridades étnicas se integraban en diversos niveles de jerarquía y constituían una pirámide de poder que desde pequeños espacios locales llegaba finalmente hasta el Inca. Existían además funcionarios y especialistas religiosos para actividades específicas del culto. Estas estructuras políticas y rituales fueron intervenidas de diversa manera por la administración colonial: mientras los poderes locales eran conservados, se destituyeron las cúpulas de poder; si se respetó a los curacas convirtiéndoseles en funcionarios coloniales, se reemplazó a los especialistas en todos los niveles colocando en su lugar al clero (Marzal, 1983: 307)[19].

Por otro lado, en el espacio andino existían también una serie de celebraciones festivas que combinaban aspectos políticos y religiosos, y que respondían a ciclos rituales cíclicos y a una serie de efemérides extraordinarias de carácter político. Todas estas manifestaciones serían reemplazadas por un calendario ritual católico anual, que supuso una reducción de las antiguas formas rituales a una sola horma general, a la que se irían adaptando las diversas manifestaciones rituales tradicionales[20].

Entre las múltiples instituciones trasplantadas por los españoles a la tierra americana, dos son fundamentales para entender la génesis de los cargos religiosos tradicionales contemporáneos: el cabildo y la cofradía. El cabildo era una institución de gobier-

19. El reemplazo no fue total: algunos especialistas fueron tolerados al considerarse sus prácticas como «inocuas» en tanto que otros seguirían con algunas de sus prácticas de manera clandestina, lo que daría origen en algunos casos a campañas de Extirpación de Idolatrías. Con el tiempo, los especialistas andinos también evolucionarían incorporando elementos de la cultura española hacia las formas sincréticas que encontramos hoy en día.

20. Existe un largo debate sobre el proceso de transformación religiosa andina y sobre las transformaciones en sus manifestaciones rituales. Al respecto se puede consultar los textos de Marzal (1983) y Millones (1999).

no municipal, un cuerpo edilicio formado por notables y sus auxiliares, encargado del gobierno de pueblos, villas y ciudades. La cofradía era la principal institución para la organización del culto popular a los santos y estaba por lo general vinculada a gremios y asociaciones de ayuda mutua. Ambas instituciones permitían a los españoles ordenar su actividad política y su culto, y fueron impuestas a los indígenas con la doble finalidad de civilizarlos y cristianizarlos. Los cabildos estaban compuestos por una serie de cargos: presididos por los alcaldes —uno o más, según los casos— y el procurador, incluían una serie de funcionarios como regidores, alguaciles, pregoneros, fiscales y otros. Aunque todos estos cargos eran en principio «civiles», tenían en la práctica una serie de funciones religiosas, pues auspiciaban algunas celebraciones y se situaban en lugar preferente en todo acto público, religioso o profano.

Los primeros cabildos en el espacio andino fueron de españoles, creados para el gobierno de las ciudades que iban fundando. El modelo se aplicaría a los indígenas a partir de la creación de los pueblos-reducciones, donde coexistirían con los caciques, compartiendo la autoridad política de los mismos durante siglo y medio y reemplazándolos en el gobierno local desde la aplicación en los Andes de las reformas borbónicas. Miembros del cabildo y caciques compartirían una serie de los atributos heredados de las autoridades étnicas prehispánicas, entre los que podemos mencionar el cumplimiento de funciones tanto civiles como religiosas y la portación de determinadas insignias del cargo, entre las que destacaban las varas de mando.

Las primeras cofradías fundadas fueron las de españoles, luego siguieron las de los esclavos de origen africano y enseguida las de los indígenas, primero en las ciudades y luego en los pueblos-reducciones. La implantación de cofradías en las ciudades respondía al interés de las órdenes religiosas y de los párrocos pero también al interés de los grupos gremiales y étnicos de diverso tipo: «españoles, artesanos, indígenas, mulatos y negros poseían sus propias cofradías» (Celestino y Meyers, 1981: 121), dando lugar a complejos arreglos entre ellas para definir el orden y la preeminencia de unas sobre otras en las principales funciones religiosas como la semana santa o la festividad del Corpus Christi. A lo largo del siglo XVII las cofradías se expanden de manera sorprendente, al extremo de que hacia finales del siglo XVII se multiplicaron los intentos de controlarlas por parte de la jerarquía eclesiástica

(Marzal, 1983: 387). A principios del siglo XVII (1619), había en Lima 307 cofradías; de ellas, 50 tenían la advocación de las Ánimas del Purgatorio, 42 la del Santísimo Sacramento y 34 la de Nuestra Señora de la Concepción; hacia finales del siglo (1687), en el obispado del Cuzco, el obispo Mollinedo censó 589 cofradías repartidas en 137 doctrinas (Marzal, 1983: 407). La plasticidad de las cofradías permitía a los diversos grupos no sólo la posibilidad de participar y organizar el culto, sino que también brindaba un espacio para la recreación de sus propias tradiciones, al mismo tiempo que permitía mantener cierta distancia y autonomía respecto a las autoridades eclesiásticas.

Las cofradías estaban conformadas por un número indeterminado de cofrades, llamados «veinticuatros» por su número canónico, que en la práctica, en algunas ciudades, podían alcanzar hasta una centena. Contaban además con un síndico, prioste o mayordomo, encargado de cuidar de los bienes de la asociación y en ocasiones de auspiciar la fiesta. A ellos se sumaba la figura del guionero, o portador del estandarte de la cofradía, y una serie de cargos menores como los muñidores. En las primeras cofradías de los pueblos de indios los cargos de prestigio de las cofradías más importantes eran ocupados por los curacas, quienes detentaban el verdadero poder en los pueblos-reducciones y, en general, en la «república de indios». Pero poco a poco los indios del común, que accedían a los cargos del cabildo, empezaron a fomentar la creación de cofradías, generando a partir de ellas la posibilidad de cierto ascenso social para un grupo de notables indígenas, al que no podían acceder en tiempos prehispánicos.

Este doble movimiento de creación de cofradías, desde las élites indígenas y desde los dirigentes étnicos, se veía reforzado por la posibilidad brindada por el cabildo y las asociaciones religiosas de generar identificaciones y correspondencias entre grupos y cargos; así, los cargos de uno y otras permitieron el mantenimiento de grupos preexistentes *(ayllus*, parcialidades y otros) y la consolidación de nuevos grupos producto de los desplazamientos de población originados en el primer siglo de la conquista[21].

21. Esta coincidencia de instituciones, sumada a la existencia contemporánea de escalas cívico-religiosas en algunas localidades, indujo a algunos autores a postular el proceso de creación de las comunidades tradicionales a partir de la articulación de cargos del cabildo y las diversas cofradías (Fuenzalida, 1976). Sin embargo, los pocos trabajos históricos existentes no confirman dicha articulación, por lo

Mediante este mecanismo, en el siglo XVIII los cabildos y las cofradías estructuraban la sociedad colonial, urbana y rural, organizando los unos la vida cotidiana en los espacios locales y las otras el culto católico. Al mismo tiempo proporcionaba al conjunto de la sociedad, en el ámbito local y regional, los mecanismos necesarios para la clasificación social, étnica y jerárquica, diferenciando en las ciudades y villas los prestigios relativos de las clases —entre ricos y pobres, entre vecinos y artesanos— y las castas —entre españoles, mestizos, indios y negros—, y en los pueblos-reducciones entre caciques, notables e indios comunes y los diversos grupos que ellos conformaban. Así, ambas instituciones proveían los medios para la participación ordenada de los diversos grupos de acuerdo a sus jerarquías y prestigios relativos, constituyendo sea ordenamientos permanentes (tanto el orden de las procesiones y los cargos en las ciudades como el de los diversos santos —y grupos— en ocasión de la celebración del Corpus en Cuzco), sea mecanismos de rotación de cargos, permitiendo a los grupos de posición equivalente acceder alternadamente a los máximos puestos de prestigio local. Estos ordenamientos permanentes se basaban por lo general en mecanismos de identificación o de exclusividad de acceso entre *ayllus*, parcialidades u otros grupos sociales con santos, cargos o cofradías específicos (Celestino y Meyers, 1981; Degregori y Golte, 1973).

Con la independencia y la instauración de los regímenes republicanos, este equilibrio se vería alterado. La creación de los municipios republicanos y el reemplazo de los cabildos coloniales supuso no sólo el alejamiento de los indígenas de las estructuras de la autoridad local —que empezaría a ser copada sistemáticamente por mestizos— sino sobre todo la desacralización de los cargos civiles: el alcalde, el síndico y el gobernador republicanos no conservaron el carácter sacro-cívico que tenían los alcaldes, alguaciles y otros cargos del cabildo indígena.

Sin embargo, los cabildos no desaparecieron. Los envarados de los cabildos perdieron buena parte de sus cargos cívicos frente al Estado, pero los conservaron en el espacio local, mantenien-

menos durante el período colonial: los sistemas de cargos comprendían estructuras paralelas, accediendo a los cargos principales (de ambas instituciones) sólo los indígenas pertenecientes a familias de notables (Díez, 1998). Los casos en los que se conformaron escalas de prestigio combinando ambos tipos de cargos pueden haber sido la excepción y no la regla.

do su articulación con los ciclos rituales locales, tal y como había sucedido durante la Colonia, constituyendo una suerte de autoridad étnica y conservando como distintivo sus varas de mando (Rasnake, 1989). Si las cofradías y las mayordomías continuaron asegurando el mantenimiento del culto en el espacio local, los cabildos —llamados «de peruanos» o «cabildo pequeño», para diferenciarlos de las nuevas autoridades municipales republicanas— facilitaban el cumplimiento calendárico de las diversas funciones desarrolladas en las comunidades, integrando como antes las fiestas y celebraciones de los santos, las fiestas canónicas y los ritmos de las celebraciones tradicionales de siembra, cosecha y los rituales colectivos vinculados a la limpieza de acequias y el cuidado del ganado. Con el tiempo, y en particular con los procesos de reforma agraria, estas funciones públicas no religiosas irían menguando hasta casi desaparecer en la mayor parte de los casos, conservando los cuerpos de funcionarios locales sobrevivientes funciones exclusivamente rituales.

Por otro lado, desde finales del siglo XIX y hasta épocas muy recientes, se fomenta en las ciudades la creación de nuevas asociaciones religiosas, más colectivas que familiares, reunidas a partir de una concepción de la fe y de la práctica religiosa como vivencias fundamentalmente personales, en sentido inverso a las manifestaciones de la religiosidad popular caracterizadas por la exhibición pública y colectiva. Aparecen así hermandades y sociedades de carácter corporativo, orientadas tanto a la celebración de festividades religiosas como a otras actividades de apoyo a la colectividad en procesos de autoformación personal. Escasas y exclusivamente urbanas a fines del siglo XIX, se multiplican en pueblos y ciudades hacia mediados del siglo XX, integrándose en la vida parroquial como formas alternativas de celebración del culto, y entrando repetidas veces en conflicto con las organizaciones de carácter más tradicional y popular (Franco, 1981). El incremento de estas organizaciones «modernas» coincide con un proceso de decaimiento de los sistemas religiosos tradicionales, fruto de la migración, de las campañas evangelizadoras y de los intentos de control por parte de la jerarquía eclesiástica.

Sin embargo, en el contexto de los múltiples cambios operados en las tres últimas décadas del siglo XX, las fiestas «tradicionales» no sólo permanecen sino que constituyen una paradoja: en medio de un proceso de secularización, en el que languidecen muchos antiguos rituales y sistemas tradicionales de cargos (Mit-

chell, 1991; Lecaros, 1996), algunas celebraciones se revitalizan, desarrollan, complejizan e incrementan sus niveles de gasto, involucrando además a nuevos actores; es el caso de las fiestas de Vicos, del Q'oillur r'iti o de las fiestas de la Virgen del Carmen de Paucartambo o de la Virgen de la Puerta en Otuzco (Gow, 1973; Cánepa, 1998; Millones, 1999). Detrás de todo ello parece haber un cambio en las funciones de la fiesta: por un lado, se convierte en un espectáculo que se ofrece a un público más amplio que el de los organizadores y participantes locales, combinando para ello lo tradicional con lo moderno, la música tradicional junto a la chicha y el vídeo al lado de la retreta (Romero, 1993). Por otro lado, la fiesta redefine los espacios de poder y la legitimación de algunos grupos pasa por la apropiación de la celebración tradicional (Quintín, 1995). Además, las nuevas fiestas parecen mostrar una tendencia que podríamos llamar de «economía en la participación»: los gastos son cada vez compartidos por más personas al tiempo que las personas que ocupan los cargos invierten en ellos la menor cantidad de tiempo posible (Díez, 1999). Además de todo ello, a las funciones tradicionales —que aún se mantienen— se les suman nuevas funciones y significados, aportados algunos de ellos por el desarrollo del turismo y la vocación por un desarrollo cultural e integrado por parte de algunas autoridades (Pérez Galán, 2002a y b), de modo que algunas celebraciones religiosas ya no son sólo un asunto de mayordomos, devotos u otros cargos sino también de alcaldes municipales y otras autoridades políticas.

Las características de los cargos contemporáneos corresponden así a la acumulación de diversos tipos de organización religiosa y política provenientes tanto de las épocas prehispánicas y coloniales como de las republicanas de los países andinos, variaciones a las que se suman las diversidades regionales para configurar un universo extremadamente diverso de situaciones y combinaciones.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, J. (coord.) (2001), *Estudios sobre valores y metas de vida en la provincia de Yauyos*, Lima: Minedu.

Belote, J. (comp.) (1994), *Los saraguros. Fiesta y ritualidad*, Cayambe: Abya-Yala/UPS.

Botero, L. (1991), *Compadres y priostes*, Quito: Abya-Yala.

Buchler, I. (1967), «La organización ceremonial de una aldea mexicana»: *América Indígena* XVII/2, pp. 237-263.

Cancian, F. (1976), *Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantan*, México: Instituto Nacional Indigenista.

Cánepa, G. (1998), *Máscara, transformación e identidad en los Andes*, Lima: PUCP.

Cánepa, G. (comp.) (2001), *Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en los Andes*, Lima: PUCP.

Cárdenas, R. y Trujillo, C. (1986), *Caguach. Isla de la devoción*, Santiago: Olímpico.

Carrasco, E. (1982), *Salasaca. La organización social y el alcalde*, Cayambe: Abya-Yala.

Casaverde, J. (1981): «Santos, cargos religiosos y procesos sociales»: *Revista del Museo Nacional* XLV, pp. 291-310.

Celestino, O. y Meyers, A. (1981), *Las cofradías en el Perú. Región central*, Frankfurt a.M.: Klaus Dieter Vervuert.

Dammen, F. (1996), *La fiesta de la pasión en Obrajes*, Quito: AbyaYala/UPS.

Degregori, C. y Golte, J. (1973), *Dependencia y desintegración social en la comunidad de Pacaraos*, Lima: IEP.

Díez, A. (1994), *Fiestas y cofradías. Asociaciones religiosas e integración social en la historia de la comunidad de Sechura*, Piura: CIPCA.

Díez, A. (1998), *Comunes y haciendas. Procesos de comunalización en la sierra de Piura. Siglos* XVIII *al* XX, Cuzco: Cipca/CBC.

Díez, A. (1999), «Diversidades, alternativas y ambigüedades. Instituciones, comportamientos y mentalidades en la sociedad rural», en Agreda, V., Díez, A. y Glave, M. (eds.), *Perú: el problema agrario en debate*, Lima: SEPIA/ITDG, pp. 245-326.

Díez, A. (2001), «Globalización y cambios en las fiestas patronales», en *XIV Reunión anual de etnología. Aportes indígenas: estados y democracias* II, La Paz: Museo de Etnología y Folklore, pp. 57-68.

Earls, J. (1988), *Economía y ecología en los Andes*, La Paz: Hisbol.

Franco, E. (1981), *Grupo cataquense y ritual en la fiesta de Semana Santa*, Lima: PUCP.

Fuenzalida, F. (1976), «La estructura de una comunidad indígena tradicional: una hipótesis de trabajo», en Matos, J., *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, Lima: IEP.

Garland, B. (1995), «Vivir compartiendo intereses y excluyendo al otro. Cofradías en Lima colonial»: *Cibertextos. Revista electrónica* (PUCP-DAT) 2.

Gelles, P. (2002), *Agua y poder en la Sierra peruana: la historia y política cultural del riego, rito y desarrollo*, Lima: PUCP.

Gómez, L. (1994), «Las cofradías de negros de Lima (siglo XVII). Estado de la cuestión y análisis de caso»: *Páginas-CEP* 19/129, pp. 28-39.

Gow, D. (1973), «El impacto de la reforma agraria sobre el sistema de cargos»: *Allpanchis* 5, pp. 131-158.

Isbell, J. (1978), *To defend ourselves. Ecology and ritual in an andean village*, Austin: Institut for Latin American Studies.
Kessel, J. van (1993), «Fiesta patronal y Huilancha al señor»: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* 43-45, pp. 44-81.
Lecaros, A. M. (1996), *La fiesta del agua de Mama Capiana. Ritos y tradiciones en torno a un personaje mítico*, Lima: PUCP.
Martínez, J. L. (1995), *Autoridades en los Andes. Los atributos del señor*, Lima: PUCP.
Marzal, M. M. (1971), *El mundo religioso de Urcos*, Cuzco: Instituto de Pastoral Andina.
Marzal, M. M. (1977), Estudios sobre religión campesina, Lima: PUCP.
Marzal, M. M. (1983), *La transformación religiosa peruana*, Lima: PUCP.
Marzal, M. M. (1988), *Los caminos religiosos de los inmigrantes en Lima*, Lima: PUCP.
Millones, L. (1999), *Dioses familiares*, Lima: Congreso de la República.
Mishkin, B. (1960), «Los quechuas contemporáneos»: *Revista del Museo Nacional* XXIX, pp. 160-221.
Mitchell, W. (1991), *Peasants on the Edge: Crop, Cult and Crisis in the Andes*, Austin: Texas University Press.
Osejo, E. y Flores, Á. (s.f.), *Rituales y sincretismo en el resguardo indígena de Ipiales*, Cayambe: Abya-Yala.
Ossio, J. M. (1992), *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes: una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*, Lima: PUCP.
Palomino, S. (1984), *El sistema de oposiciones de la comunidad de Sarhua*, Lima: Pueblo Indio.
Pastor Ordóñez, N. (1919-1920), «Los *varayocs*. Estudios sobre una forma de gobierno y administración local»: *Revista Universitaria de la Universidad del Cuzco*, 27, 28 y 31.
Pérez Galán, B. (2002a), «'Somos como incas'. Autoridades indígenas y turismo en el Valle Sagrado (Cuzco, Perú)», en *Procesos de globalización y localización en América latina.* I Seminario Internacional de Americanistas, Universidad de Granada, España, recurso electrónico.
Pérez Galán, B. (2002b), «Autoridades étnicas y territorio. El ritual del linderaje en una comunidad andina»: *Anthropológica* 19, pp. 365-382.
Quintín, P. (1995), «Continuidad y recomposición del poder local: Ocongate, Cuzco», en Dancourt, Mayer y Monge (eds.), *Perú: el problema agrario en debate*, Lima: Sepia, pp. 175-200.
Ráez, M. (2001), «Jerarquía y autoridad comunal. Los varayos y la fiesta del agua de la comunidad de Lachaqui, Canta», en Cánepa, *Identidades representadas*, pp. 331-368.
Ramírez, S. (2002), *El mundo al revés: contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI*, Lima: PUCP.
Rasnake, R. (1989), *Autoridad y Poder en los Andes: Los Kuraqkuna de Yura*, La Paz: HISBOL.
Romero, R. (ed.) (1993), *Música, danza y máscaras en los Andes*, Lima: PICP/Instituto Riva-Agüero.

Rueda, M. V. (1982), *La fiesta religiosa campesina. Andes ecuatorianos*, Quito: Universidad Católica.

Seligman, L. (1992), «La jerarquía político-religiosa actual en la Sierra sur andina», en Urbano, E. (comp.), *Tradición y modernidad en los Andes*, Cuzco: CBC, pp. 111-145.

Smith, W. (1981), *El sistema de fiestas y el cambio económico*, México: FCE.

Stein, W. (1961), *Hualcán: Life in the highlands of Peru*, Ithaca: Cornell University Press.

Varón, R. (1982), «Cofradías de indios y poder local en el Perú colonial: Huaraz, siglo XVII»: *Allpanchis* 20, pp. 127-146.

Wachtel, N. (2001), *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*, México: Colegio de México.

LA RELIGIÓN EVANGÉLICA EN LA REGIÓN ANDINA

Héctor Laporta

El presente trabajo pretende realizar una breve síntesis de las presencias protestantes[1] en los países andinos. Para ello me propongo analizar los principales aportes: teológicos, históricos, antropológicos y sociológicos, que permitan tener una visión general del tema y de los principales trabajos realizados sobre protestantismo en la región andina. Sin embargo, es necesario precisar antes algunas limitaciones en el estudio del protestantismo en dicha región. Una primera limitación es que, si bien es cierto que no hago distinciones generales entre protestantes y evangélicos por su común herencia histórica, su presencia en el área andina es diversa, lo que se debe tanto a la variedad de organizaciones, iglesias y versiones teológicas como a los contextos particulares y circunstancias históricas en que estos grupos nacen y se asientan; por todo esto, se hace difícil señalar una uniforme caracterización y un único comportamiento. Una segunda limitación es que, aunque la población protestante en América latina y en el área andina es predominantemente femenina, no existen estudios suficientes que hayan incluido el aspecto de género y así no es posible entender en profundidad los efectos de la ideología protestante. Una tercera limitación es que, en general, el movimiento protestante en América latina ha sido poco investigado[2].

1. Existen muchos estudiosos de la religión que distinguen a los protestantes de los evangélicos. Por nuestra parte, no hacemos una distinción entre ambas comunidades religiosas, ya que según sus principios ambos se consideran herederos de la Reforma protestante del siglo xvi.

2. Los principales estudios del protestantismo en América latina son: Dam-

En el área andina los trabajos iniciales fueron básicamente escritos épicos de la labor misionera registrados en informes, cartas y diarios escritos por los propios misioneros que vinieron a América del Sur y enviados a sus casas matrices. En estos escritos se subraya la labor altruista y filantrópica que se realizaba en estos pueblos. Posteriormente, aparecen estudios históricos escritos por protestantes que buscan dar cuenta de su presencia inicial en el área[3]. Y aparecen también estudios sociológicos, marcados por lo que Stoll denomina teoría de la conspiración, cuya característica es ver al protestantismo y sus instituciones como un elemento ideológico externo, que busca destruir la identidad nacional y que sirve como factor principal de aculturación que precede a la invasión norteamericana[4]. Estos estudios están marcados por las fuentes utilizadas. Los trabajos iniciales así como los históricos se concentran más en fuentes internas y los sociológicos en fuentes externas, dejando de lado la interacción de ambas instancias.

Después se han realizado estudios del protestantismo tanto en América latina como en el área andina con un mayor rigor en sus acercamientos[5]. Varios de estos estudios me sirven para crear una síntesis analítica de la presencia protestante en el área andina y al mismo tiempo abordar las limitaciones antes señaladas[6]. Para superar una lectura homogénea de la presencia protestante en sus inicios, en primer lugar voy a hacer un estudio comparativo entre dos misiones protestantes en los países de Ecuador y Perú. Al respecto, vemos que dichos estudios sólo dan cuenta de fechas, lugares y personas así como del contexto social al que arriban. Pero no se detienen a tener en cuenta los contextos de origen, donde surgen las motivaciones y racionalidades de los misioneros. En este trabajo parto de los nuevos aportes en el estudio de la religión,

boriena (1962), Prien (1985), Bastian (1986), Deiros (1992). Sobre el tema de protestantismo y cultura en América Latina, Gutiérrez (1994).

3. Entre estos trabajos se encuentran Bahamonde (1952), Kessler (1967) y Wagner (1970).

4. Esta posición es sustentada por Stoll (1982) y Trujillo (1981), entre otros.

5. Para un estudio del protestantismo en el área andina sugerimos consultar las siguientes obras: en el Ecuador los trabajos de Padilla (1989), Muratorio (1982) y Laporta (1993); en el Perú sobresalen las obras de Armas (1993), Gutiérrez (2002) y Fonseca (2002); en Bolivia destaca cl trabajo de Stroebele-Gregor (1989); en Chile los trabajos de Lalive D'Epinay (1968), Willems (1967) y Tennekes (1985).

6. Este trabajo también recoge parte de los principales hallazgos sobre el estudio del protestantismo en Ecuador en mi tesis de maestría (Laporta, 1993).

que invitan a ver no sólo los contextos sociales de destino sino también los contextos sociales de origen de los misioneros, lo cual posibilitará entender las racionalidades teológicas que explican su labor. A su vez me detendré en caracterizar a los grupos sociales que optan por participar en estas *disidencias* religiosas en sociedades mayoritariamente católicas.

En segundo lugar, voy a analizar el pentecostalismo. Pero mi análisis no se limita a verlo como un elemento ideológico externo, sino que se propone descubrir los elementos internos y externos que han convertido al pentecostalismo en uno de los sectores de mayor crecimiento dentro de las Iglesias protestantes-evangélicas. Como en el área andina el pentecostalismo chileno es el que ha alcanzado mayor crecimiento, me centraré en los principales trabajos realizados sobre el mismo. Finalmente voy a presentar una breve síntesis de la presencia del protestantismo en el área andina, la primera expresión plural religiosa, buscando con ello tener pistas interpretativas para entender el actual pluralismo religioso que se experimenta en la región.

I. LOS PRIMEROS GRUPOS PROTESTANTES

A mediados del siglo XIX fueron las misiones protestantes las primeras en llegar a la región andina. En esta región el cristianismo había estado presente a través de la Iglesia católica desde tiempos de la Colonia. Por eso, el protestantismo llegó no como una nueva religión sino como parte de la corriente de modernización y liberal contraria al espíritu aristocrático y tradicional imperante no sólo durante la Colonia sino también en las nacientes repúblicas andinas. Esto explica que el protestantismo y su reconocimiento legal dependieran de los vaivenes políticos, es decir, de la presencia o ausencia de los liberales en el poder. Todos están de acuerdo en reconocer que en el siglo XIX fueron básicamente dos tipos de misiones protestantes las que llegaron al área andina. Unas, más independientes y libres (Misiones de Fe), y otras, más institucionalizadas y estructuradas (Misiones Denominacionales). Por eso, analizaremos comparativamente la Misión de Fe, la Gospel Missionary Union (en adelante GMU), y la Misión Denominacional de la Episcopal Methodist Church (en adelante EMC). Ambas organizaciones llegan a nuestro continente en fechas bastante próximas. La GMU llega al Ecuador en 1896 y la EMC al Perú en 1878.

1. *Gospel Missionary Union*

En el Ecuador, una de las primeras misiones protestantes en iniciar su labor fue la GMU. Empecemos por analizar cómo surge la GMU en su contexto de origen para entender luego su labor misionera en el Ecuador. Las fuertes transformaciones económicas en el medio-oeste norteamericano que se dieron en el siglo XIX repercutieron en las prácticas religiosas de sus habitantes, creando las condiciones para el nacimiento de las primeras misiones de fe protestantes. La GMU de Kansas City, estado de Missouri, fue una de estas misiones religiosas, que surge en un contexto de cambios en el desarrollo del capitalismo industrial y modernización en los Estados Unidos que conlleva al desplazamiento del campesinado, principalmente en el medio-oeste del país, zona básicamente agrícola (Muzzley y Kidger, 1953: 199). Fueron los pequeños agricultores del medio-oeste quienes sufrieron más por estos cambios. Ellos, animados por los vientos de prosperidad en el desarrollo agrícola, se endeudaron económicamente con el fin de implementar mejoras tecnológicas en el agro. La gran sequía de 1880 llevaría a algunos a la ruina y a otros a endeudarse más aún con los prestamistas y bancos del este. Por eso, entre 1880 y 1890, el 60% de las fincas del estado de Missouri estaban hipotecadas, al igual que las de otros estados del medio-oeste (*ibid.*: 206). Un pasado agrario que lucha por sobrevivir en un contexto moderno es el escenario donde nace la GMU, como otras muchas Misiones de Fe. Esto explica, en parte, la construcción de símbolos e imágenes religiosas, el desarrollo de fuertes convicciones (depender exclusivamente de Dios), así como un rígido comportamiento moral[7]. Este discurso religioso será conocido posteriormente como *fundamentalismo*[8].

7. Cf. el trabajo de Thompson (1979), quien analiza en la Inglaterra del siglo XVIII cómo los sectores populares juzgaban los drásticos cambios sociales como atropellos a normas morales, llamando a este fenómeno «economía moral».

8. El término «fundamentalismo» tiene su origen en una serie de panfletos publicados entre 1910-1915 titulados *The Fundamentals: A testimony of Truth*, que circularon entre líderes y movimientos protestantes a comienzos del siglo XX, cuya característica era volver al literalismo bíblico, cultivar una rígida moral de preceptos y dedicarse a la evangelización del mundo. Las dos primeras características cuestionaban la crítica bíblica y el liberalismo ético que empezaba a preponderar en las iglesias y denominaciones protestantes norteamericanas.

Escuchemos dos testimonios que permiten percibir las aproximaciones subjetivas de la labor misionera en Ecuador. Primero Fischer, el director de la GMU, cuenta cómo sugirieron las motivaciones iniciales del trabajo misionero en Ecuador:

> En la Escuela Bíblica que se realizaba cada verano anualmente en Creta, Nebraska (julio 17-25 de 1895), quiso Dios derramar en los cristianos allí reunidos un inusual espíritu de oración por la evangelización del mundo. Sin ninguna premeditación fueron guiados a orar, especialmente por la apertura de América latina al Evangelio y al envío de misioneros a esas tierras[9].

Y luego, lo que nos cuenta una joven misionera:

> Viajé a Sudamérica para seguir la voluntad de Dios de llevar el Evangelio a toda persona. El viaje de nosotros los misioneros era por fe, debido a que la Misión carecía de medios económicos suficientes, es por ello que viajábamos en barco en tercera clase, pero el Señor nunca nos abandonó (Laporta, 1993).

Según estos testimonios, el discurso religioso fundamentalista no sólo ayuda a los misioneros a construir una explicación de lo que ocurre en su contexto inmediato (medio-oeste), sino también les ayuda a salir de él. En otras palabras, la creencia religiosa que surge en un mundo adverso y difícil contribuye a crear un espíritu inconforme y de amor a lo distante. La evangelización del mundo entero aparece como una alternativa viable a los problemas económicos y sociales que padecían en su contexto inmediato.

En resumen, las Misiones de Fe surgen básicamente en sectores rurales del medio-oeste norteamericano cuando pequeños agricultores experimentaron experiencias carismáticas de conversión, como resultado de los avivamientos locales que se dieron a mediados del siglo XIX y los motivaron a salir a evangelizar a otras tierras. Su liderazgo inicial fue sobre todo laico, no especializado. Se dedicaron a realizar principalmente una labor proselitista, aunque tuvieron algunos proyectos sociales (escuelas y clínicas). Trabajaron en ciudades, pero concentraron su labor en zonas rurales. Su estructura organizacional básica era libre y autónoma, centrada alrededor del líder misionero más antiguo. Su doctrina religio-

9. Esta cita se encuentra en el trabajo de G. Fisher, «The entrance of Ecuador» en *Missionary Review of the World* (1897).

sa era fundamentalista, pietista y marcada por una rígida moral de preceptos. En cuanto a recursos económicos, como lo confirma el segundo testimonio, no tenían fondos fijos y/o establecidos, sino que dependían sobre todo de las contribuciones y donaciones, y de ahí su nombre de Misiones de Fe.

La GMU llegó a las costas ecuatorianas en 1896 y tuvo mayores facilidades para su trabajo misionero durante el período liberal (1905-1925), cuando en el Ecuador se llevaban a cabo las primeras reformas políticas (Estado laico) y sociales (ante la esclavitud y el sistema de peonazgo). La GMU inicia su labor misionera en la ciudad de Guayaquil, para posteriormente ampliar su labor a la sierra de Riobamba. Los informes misioneros de la GMU cuentan que, al principio, la idea era de trabajar con la «gente *blanca*» de las ciudades para llegar así a los indígenas, pero esto no dio resultado por los fuertes vínculos que existían entre la clase dirigente y la Iglesia católica (Klassen, 1975). Por eso, no se dedicaron al trabajo con los indígenas quichuas en la provincia de Chimborazo hasta 1902, cuando, según el siguiente testimonio, «dos mujeres solteras fueron a vivir a una villa india, llamada Caliata. En un principio hubo oposición, pero no muy severa porque se creía que el indio era una bestia de carga sin alma y que no respondería a las enseñanzas del Evangelio por los extranjeros» (Laporta, 1993: 32). En la cita se ve que, a pesar de la poca importancia que los misioneros norteamericanos daban a los grupos indígenas, envían dos mujeres[10], y que no tuvieron otra alternativa por la ausencia de vínculos con los grupos de poder local.

Analicemos brevemente la situación de los indígenas. La provincia de Chimborazo es la de mayor población indígena y, a su vez, una de las provincias más pobres del Ecuador. Desde la Colonia hasta mediados del siglo XIX el sistema de hacienda regía en la provincia, así como en gran parte de las zonas rurales andinas. Dicho sistema construyó diversas estrategias de dominación, teniendo como aliada a la Iglesia católica. Esto se evidencia, por un lado, en la construcción de un mundo simbólico de dominación

10. En las políticas misioneras las mujeres siempre aparecen apoyando o complementando la labor de los misioneros varones. Mientras al comienzo la Misión envía a dos mujeres misioneras solteras debido a que pensaban que sería más fácil para las mujeres ganarse la confianza de los indígenas, posteriormente verían esto como una de las causas del fracaso de la labor misionera en los primeros cincuenta años, período en el que básicamente fueron mujeres los agentes misioneros, como afirma el misionero Klassen (1975: 25).

elaborando una concepción totalizadora de la sociedad al «naturalizar» las jerarquías sociales. Y, por otro, en que la Iglesia poseía grandes haciendas y propiedades en la provincia de Chimborazo (Bebbington, 1992; Sylva, 1986).

Al arribar los misioneros protestantes a la provincia de Chimborazo en 1902, su influencia entre los indígenas fue mínima, a pesar de las aperturas liberales. No es hasta la década de los sesenta cuando los protestantes adquieren popularidad entre los sectores indígenas, gracias a los cambios que tienen lugar en el sistema socio-económico del Ecuador y en las políticas misioneras de la GMU. En efecto, en Ecuador se realizan cambios políticos y estructurales al sistema de hacienda por las reformas agrarias de 1964 y 1973, que socavan en gran medida la hegemonía de los grupos de terratenientes y de la Iglesia católica. Por su parte, en la GMU se realizó un giro en el trabajo con la incorporación de personal técnico de educadores, médicos e ingenieros agrónomos, de modo que, además de la labor de proselitismo religioso, pudieron ofrecerse servicios sociales, escuelas, hospitales y asesoría agropecuaria, servicios que hasta entonces eran negados a los indígenas. Tales cambios socio-económicos en el Estado y de política misionera en la GMU hicieron posible un importante incremento de los feligreses indígenas[11]. Por eso, el cambio estructural de la sociedad rural y el acceso a bienes y servicios sociales crearon las condiciones para que determinados sectores marginados de indígenas entraran a formar parte de las iglesias protestantes.

Pero ¿cómo se manifestó el cambio en el terreno de lo subjetivo? Acerquémonos a este terreno analizando las creencias y valores religiosos protestantes que contribuyeron a configurar la identidad de los nuevos creyentes. Como la forma más común de expresión entre los convertidos indígenas, que provienen de una cultura de tradición oral, es el testimonio, presento dos[12]. El primero es de Juana Taday Lema:

11. Las estadísticas de bautizos de nuevos creyentes así lo confirman: en 1970 (1.550 feligreses); en 1971 (2.800 feligreses); en 1972 (3.840 feligreses); en 1973 (5.000 feligreses) (Klassen, 1975: 105).

12. Durante mi investigación de campo, que sirvió como base a mi tesis de maestría (1993), recogimos testimonios en Tixan, provincia de Chimborazo, Ecuador, donde la GMU tuvo presencia. Esta investigación contiene diez testimonios de la zona mencionada, de los cuales hemos seleccionado dos de ellos representativos de miembros fundadores de sus comunidades religiosas. Las entrevistas se realizaron en octubre de 1992 y en febrero de 1993.

> Bueno, quien dice: «yo me convertí al Señor porque mi tío Juan Benigno nos ayudaba, nos decía que la Palabra del Señor es buena y no vale que andemos así en el mundo, como andábamos con los hacendados; es triste andar en el mundo así, nos decía [...]».

Juana se convirtió en una campaña evangelística que hubo en el pueblo de Tixan, junto con su madre y su hermano menor. El tiempo ha transcurrido y, al preguntarle que cambió en ella, nos contesta:

> Hemos aprendido algo, hemos hecho reuniones y hemos aprendido que todos somos válidos ante Dios; somos hombres y mujeres los que valemos y no sólo los hombres no más o las mujeres no más. Las mujeres tenemos que aprender la Palabra del Señor, saber predicar, saber dirigir y saber de todo.

El segundo testimonio es de Juan Guacho, quien dice:

> Voy a contarle mi testimonio, gracias a mi Dios. La vida en la hacienda era dura, nos pagaban muy poco, en ese tiempo de nuestros antepasados ganábamos cinco sucres en el año 1959 a 1962 [...] He andado, noches, tardes, días, persecuciones; todo he vencido, porque me perseguían los gentiles. Uno cuidaba la vida de uno pero no podía vivir en el hogar en ningún momento y estaba dado mucho al alcohol, entonces uno procedía mal ante la familia y la esposa. Ahora la Palabra de Dios y el Señor me han cambiado la vida, el Señor me ha atendido hasta aquí, para el hogar también, para la vida defenderse, siento un poquito más aliviado que antes en la esclavitud.

Los testimonios de Juana y de José no deben ser vistos únicamente como biografías, sino como procesos experienciales de apropiación y de construcción de identidades de mujeres y hombres marcadas por la opresión que se arriesgaron a explorar nuevas alternativas para sus vidas. O, también, como la memoria sobre los aspectos que la persona considera importantes en la reformulación de su identidad. En el caso de Juana, su identidad se reconstruye con el apoyo y la aprobación familiar (tío, madre, hermano). Además, mientras que en la estructura de la hacienda la mujer indígena tenía un rol secundario y pasivo, las prácticas y creencias protestantes contribuyeron a que Juana, al igual que otras mujeres indígenas, recreara su identidad de género y estableciera nuevas formas de relaciones sociales y estrategias de partici-

pación. En cambio, en el caso de José, éste usa las creencias religiosas para identificar los aspectos negativos de su pasado (social y moral) y la recreación de su identidad pasa por restablecer sus relaciones familiares.

Un argumento utilizado muchas veces de modo negativo sobre la presencia del protestantismo ha sido que éste traía consigo ideas y valores foráneos. En mi estudio sobre la provincia de Chimborazo, se ve que la presencia del protestantismo, más allá de las motivaciones proselitistas de los misioneros para imponer nuevos dogmas religiosos, contribuyó a configurar en términos sociales y simbólicos un nuevo espacio para subvertir y poner en cuestión el orden social y simbólico vigentes. Así, el protestantismo se tornó en *uno* de los vehículos desde donde algunos sectores indígenas se readecuaron a los cambios que traía la modernidad. Actualmente hay más de quinientas iglesias evangélicas en la provincia de Chimborazo, organizadas en la Asociación de Indígenas Evangélicos del Chimborazo (AIECH), hijas la mayoría de ellas del esfuerzo misionero de la GMU.

2. *Episcopal Methodist Church*

A diferencia de la GMU, que provenía del sector agrario empobrecido del medio-oeste, la EMC nace en los barrios periféricos de las ciudades norteamericanas, siendo su liderazgo y pastorado mayormente de clase media. Liderazgo que, en respuesta a las luchas agrarias del medio-oeste y a las reivindicaciones raciales de la época, asume una reflexión teológica del «Evangelio social», corriente que buscaba incorporar las voces de los pobres y grupos sin poder para que éstas fueran escuchadas por la Iglesia y la sociedad (Craig, 1983: 56-57).

El metodismo norteamericano en sus inicios tuvo dos características básicas. Por un lado, su ubicación en sectores populares urbanos y, por otro, un liderazgo de clase media e intelectual con una fuerte sensibilidad social que buscaba solidarizarse con los pobres y oprimidos. La labor misionera denominacional desarrollada por la EMC tuvo estas características: *a*) un liderazgo mayormente preparado con estudios superiores (teología y/o estudios universitarios); *b*) los misioneros eran en su mayoría ministros ordenados; *c*) su estructura organizativa era una réplica de su organización eclesiástica originaria; *d*) poseía recursos económicos propios enviados por sus casas matrices; *e*) su doctrina religiosa era básica-

mente liberal, por lo cual su labor no fue únicamente religiosa sino también social y sobre todo educativa; *f*) a través de sus servicios educativos buscaban proveer un servicio de formación para los futuros líderes nacionales.

La EMC llega al Perú en 1878, en un momento de profunda crisis económica, política y social. El Perú se encontraba endeudado por los gastos de la guerra de la independencia, por las guerras que siguieron con los países colindantes y por las revoluciones y contrarrevoluciones internas, todo lo cual llevó al país a la bancarrota, en medio de la pobreza y la inestabilidad social. En cuanto a la apertura del país al protestantismo, si bien es cierto que, en los inicios del período republicano (1821), los libertadores José de San Martín y Simón Bolívar tenían simpatía hacia estos grupos porque habían bebido de las ideas liberales sobre la separación de Iglesia y Estado, llegando incluso en ocasiones a tratar con dureza al clero reaccionario al confiscar conventos para abrir instituciones educativas y de caridad, no ocurriría lo mismo con los patriotas peruanos, quienes eran liberales en materias políticas y sociales, pero la mayoría de ellos eran conservadores en asuntos religiosos (Bahamonde, 1952: 54-55). Por eso, desde la creación del Estado peruano se establecieron vínculos únicamente entre el Estado y la Iglesia católica, lo que García Jordán llama *nacional-catolicismo*, ideología según la cual la esencia de la peruanidad está en el ser católico y el Estado se reconoce como un Estado confesional. La religión católica sería así el factor de cohesión y el fundamento de la nacionalidad peruana[13].

Por esta razón no hubo mayores problemas cuando los grupos protestantes realizaban servicios religiosos exclusivamente para emigrantes angloparlantes y europeos, que se encontraban en el país por actividades laborales primero marítimas y luego ferroviarias. Los efectos de la ideología del nacional-catolicismo se hicieron sentir cuando los metodistas, guiados por el «colportor» italoargentino Francisco Penzotti, pretendieron establecer una obra misionera entre los nacionales[14]. La intolerancia, el encarcelamiento de líderes y la prohibición de la libertad de culto fueron la reacción de parte del clero y de la sociedad peruana. Ahora bien, ¿qué personas, en este orden social excluyente

13. Véase al respecto García-Jordán (1991: 191).

14. «Colportor» es el nombre que se daba a los que vendían y distribuían biblias.

y racista[15], optaron por escuchar el mensaje de la reforma protestante de «sólo por la fe en Jesucristo cualquier persona puede ser salvada», por encontrar en la lectura de la Biblia el sustento para su caminar y por enfrentarse así al orden establecido? La respuesta a esta pregunta la encontramos revisando el «libro de membresía» de la primera Iglesia metodista en el Perú, ubicada en el puerto del Callao, donde aparecen los siguientes nombres: José Illescas (tapicero), Ramón Navarro (sastre), Eulogio Neyra (peluquero), Amelia Rodríguez (madre soltera) y Nicolasa Pruidias (viuda).

Así, las primeras personas en abrazar la fe protestante fueron emigrantes provincianos de origen indígena con oficios menores, inmigrantes extranjeros, ex convictos, mujeres solas y librepensadores. Estos grupos sociales tenían en común ser excluidos por alguna forma de discriminación (social, racial, género) y ser emigrantes y emergentes (nacionales y extranjeros) con algún tipo de inconformidad social, que buscaban a través de la *disidencia religiosa* canalizar sus luchas por el reconocimiento y la legitimidad en una sociedad en transición. Esto invita a mirar los conflictos entre la Iglesia católica y los grupos disidentes religiosos no sólo como un conflicto entre grupos religiosos diferentes, sino también como la lucha entre sectores sociales en un contexto en el que los protagonismos estaban monopolizados por una élite social que buscaban perpetuarse en el poder. Así, desde sus inicios, la EMC, a diferencia de la GMU, trae consigo una propuesta de cultura moderna que se confirma en la alianza de sus líderes con los liberales y los masones en la lucha por los derechos civiles (libertad de culto, matrimonio civil, cementerios laicos) y la creación de escuelas coeducacionales[16], obras sociales y médicas para beneficio de los sectores sociales emergentes mencionados.

El pensador peruano José Carlos Mariátegui (1928) reconoce la labor social metodista al interpretar la presencia protestante en el Perú en estos términos: «[el protestantismo] ha adoptado un método en el cual se combina la práctica eclesiástica con sagaces ensayos de servicio social» (1988: 182). Por su parte, el teólogo

15. La sociedad peruana históricamente se ha caracterizado por una fuerte división entre criollos e indígenas en la que el poder ha sido básicamente sustentado por los primeros, como señala Mariátegui (1988).

16. Respecto a la labor educativa de los metodistas en el Perú, véase Bruno-Jofré (1988).

metodista Míguez Bonino considera al protestantismo como agente de cambio e interpreta la presencia de las Misiones Denominacionales (los metodistas, en nuestro trabajo) en América latina de esta manera:

> En un momento en que América latina emergía lentamente en su historia colonial y buscaba su integración al mundo moderno, el protestantismo significó un llamado de cambio, a la transformación, centrado en la esfera religiosa, pero que repercutía en la totalidad de la vida y de la sociedad (Míguez Bonino, 1983: 21).

Aunque las obras sociales son consideradas por Mariátegui ensayos de proyección social y por Míguez Bonino una propuesta hacia la modernidad, ambos autores coinciden en el reconocimiento del énfasis social del protestantismo denominacional.

La configuración de un Estado con una visión aristocrática de la sociedad, que jerarquizaba a sus integrantes en función de su acceso a la educación y de su raza, y «naturalizaba» las relaciones sociales a través de un único universo religioso, se vio cuestionado, entre otras expresiones reivindicativas, por actores exógenos (misioneros extranjeros de origen anglosajón) que fueron escuchados por sectores discriminados económica y socialmente. Estos grupos se fueron conformando lentamente como actores sociales que veían en el discurso y en los servicios sociales de los metodistas un marco de referencia y de identificación.

Finalmente, aunque ambas experiencias misioneras, la GMU en el Ecuador y la EMC en el Perú, eran dos expresiones de protestantismo que llegaron al área andina, tenían ofertas distintas, lo que se confirma tanto por sus diferentes contextos de origen como por sus propuestas y discursos teológicos. Por ejemplo, la GMU, que en sus inicios buscaba únicamente realizar un proselitismo religioso, no tuvo éxito hasta que comenzó a ofrecer servicios sociales negados a los indígenas en el área rural del Ecuador. Mientras que la EMC, por su teología liberal («Evangelio social»), buscó desde sus inicios ser un movimiento de reforma intelectual y moral, con el fin de contribuir a la creación de una cultura democrática y moderna desde los sectores sociales emergentes de la sociedad peruana.

Sin embargo, hay cierta similitud en los grupos que optan por participar en estas «disidencias» religiosas, por ser sectores socialmente discriminados: indígenas en el caso del Ecuador y emigrantes provincianos en el caso del Perú. Ambos grupos representan

sectores sociales emergentes en el siglo XX que quieren acceder al mundo moderno, y que encuentran en los protestantes, entre otras muchas cosas, un espacio de participación y nuevas posibilidades de adquirir legitimidad social, algo que no les brindaba el régimen establecido. Esto último invita a ver el protestantismo no sólo como una religión, sino como un referente contra-hegemónico, al que recurrieron algunos grupos marginales y emergentes para reconstruir su identidad golpeada y para defender su espacio social y simbólico.

II. PRESENCIA PENTECOSTAL

Las iglesias pentecostales, muy similares en su caracterización a las Misiones de Fe, que hemos estudiado en el Ecuador, son las que alcanzarían mayor popularidad y crecimiento en América latina[17]. La presencia en ésta de las iglesias pentecostales data de 1920, fecha en la que olas de «*avivamiento* espiritual» se extienden desde el sur del Río Grande hasta la Patagonia. Para ubicar nuestro estudio, me parece útil pedagógicamente la tipología de Álvarez sobre el pentecostalismo que llega a América latina: 1) pentecostalismo misionero: procede de Estados Unidos y Europa y utiliza modelos tradicionales misioneros, estructural y económicamente dependientes del extranjero; 2) pentecostalismo indígena (autóctono): surge de iglesias protestantes históricas locales, con fuertes raíces en la cultura popular católica, es independiente estructural y económicamente y tiene un liderazgo local y nacional; 3) pentecostalismo que enfatiza el exorcismo y la prosperidad: surge de movimientos disidentes de otras iglesias protestantes con un fuerte carácter mesiánico (Álvarez, 1996: 31-36). En América latina el pentecostalismo ha alcanzado su mayor desarrollo en Brasil y Chile. Debido a que nuestro trabajo se centra en el área andina, analizaremos el fenómeno pentecostal chileno, el cual, según la tipología propuesta por Álvarez, se encuentra dentro del pentecostalismo indígena.

17. Para muchos autores, el pentecostalismo y el fundamentalismo son sinónimos. Sin embargo, el reconocido teólogo Harvey Cox (1995: 15) invita a ser más cautos al establecer mecánicamente estos vínculos. Según Cox, mientras que para los fundamentalistas la referencia es la escritura literal de la Biblia, para los pentecostales la referencia inmediata es la experiencia del Espíritu Santo. Observación a tener en cuenta sobre todo cuando para la mayoría de la población protestante andina la lengua escrita (español) fue un mecanismo de opresión y de discriminación.

El pentecostalismo chileno surge de una división de la Iglesia metodista episcopal, a comienzos de 1911, en que la membresía de cinco iglesias locales conjuntamente con sus pastores nacionales decidieron abandonar la Iglesia metodista episcopal chilena, fundando la Iglesia metodista pentecostal[18]. Existen dos explicaciones sobre esta ruptura inicial. Una teológica, desarrollada por Kessler, explica su nacimiento como el resultado de experiencias carismáticas —«el bautismo del Espíritu Santo»—, primero por parte de los misioneros Willis Hoover y su esposa[19] y luego por líderes y miembros nacionales (Kessler, 1967). Este hecho causaría cierta animadversión por parte de los misioneros y líderes metodistas norteamericanos, quienes tenían la convicción de que los «avivamientos» no interpretaban adecuadamente los vínculos entre el cristianismo y el mundo moderno, presionando por ello a que dichos grupos abandonaran la Iglesia. La segunda interpretación es sociológica y la desarrolla Lalive D'Epinay, quien privilegia una oposición socio-política entre una religión dominada por los extranjeros y las creencias populares de nacionales (Lalive D'Epinay, 1968).

Posteriormente se han agregado una multiplicad de lecturas que buscan explicar el rápido y significativo crecimiento del pentecostalismo, tanto en América latina como en el área andina (Tennekes, 1985; Guerrero, 1983)[20]. Estas explicaciones ven la religión pentecostal como una compensación psicológica (anomia); efecto del crecimiento de las ciudades (urbanización y clases populares); expansión del capitalismo y de la CIA para contrarrestar al crecimiento de movimientos de izquierda; o dinámica organizativa local que estimula la participación de sus integrantes incorporando elementos culturales. Por nuestra parte, intentaremos incorporar los diversos acercamientos interpretativos con el fin de tener una visión más global del fenómeno pentecostal.

18. Posteriormente, en 1932,1a Iglesia metodista pentecostal experimentó un nuevo cisma, fundando sus disidentes la Iglesia evangélica pentecostal (Kessler, 1967: 130). En la actualidad, ambas iglesias pentecostales representan el 90% de la población evangélica en Chile, que alcanza el 16% de la población de ese país.

19. En realidad quien primero tendría la experiencia religiosa es la señora Hoover a través de los escritos de una amiga; sin embargo el autor no se detiene ni siquiera en mencionar el nombre de estas dos mujeres y se concentra más en la experiencia del esposo.

20. Existen varios estudios realizados; una síntesis importante del pentecostalismo en América latina aparece editada por Benjamín Gutiérrez y Dennis Smith (1996).

Veamos cómo se explica el desarrollo y crecimiento del pentecostalismo chileno; para ello analizamos las interpretaciones en dos grupos: los factores exógenos y los factores endógenos.

Como *factores exógenos*, Lalive D'Epinay observa una estrecha coincidencia temporal entre el fenómeno migratorio del campo a la ciudad y el desarrollo del pentecostalismo a comienzos de 1920[21]. Esta época está marcada por la crisis económica de la posguerra y la crisis social entre los distintos grupos sociales (crisis de los grupos oligárquicos así como crecimiento del movimiento obrero), que crearían las condiciones para los cambios radicales y bruscos de la sociedad chilena. Cambios y períodos de transición que crearían una «anomia» social, sobre todo en los grupos sociales más frágiles de inmigrantes y pobres que viven en las ciudades en una situación de desarraigo. Ante tal situación las reuniones pentecostales en hogares y/o pequeños templos construidos en los barrios periféricos de las ciudades proporcionaban un espacio comunitario donde los valores culturales, los patrones de conducta y nuevas identidades sociales se negocian y recrean, convirtiéndose en un referente y un alivio ante estos fuertes cambios y tensiones sociales (Lalive D'Epinay, 1968: 47).

Para Lalive D'Epinay, los factores exógenos del crecimiento del pentecostalismo chileno van a ser las desarticulaciones sociales que el capitalismo y la modernidad causaron (industrialización y urbanización) generando una orfandad y una «anomia» en los sectores emigrantes pobres, haciendo que éstos vean en los nuevos espacios religiosos como un «refugio» donde, con el cumplimiento de determinadas reglas y normas morales (economía moral), las personas puedan cambiar y alcanzar la salvación.

Ahora bien, para Lalive D'Epinay, una característica interna de estos grupos será la «huelga general pasiva», al centrar sus actividades en la participación cultual, al mostrar indiferencia ante los problemas sociales y al condenar como pecaminosas todas las actividades sociales, tales como jugar al fútbol, ir a fiestas, participar en el sindicato y otras. Por su parte, Willems (1967), que también analiza el pentecostalismo chileno, opina de modo diferente a Lalive D'Epinay, al señalar que las iglesias pentecostales más que un refugio o estímulo ante un comportamiento social pasivo son una

21. Para muchos estudiosos, el pentecostalismo es básicamente una religión urbana (Cox, 1995); sin embargo existen sugerentes estudios del pentecostalismo en sectores rurales en el Perú (Del Pino, 1996; Julcarima, 2002).

«protesta» frente a los grupos dominantes y las expresiones religiosas hegemónicas como la Iglesia católica[22].

Lalive D'Epinay reduce el comportamiento inicial de la Iglesia metodista pentecostal de evitar todo contacto y vínculo con grupos externos, como otras iglesias evangélicas, organizaciones comunitarias, Estado, etc., a un comportamiento generalizable y constante del pentecostalismo. ¿Podemos «reducir» estas expresiones religiosas únicamente a «reacciones ante la modernización o búsquedas de escape o refugio» (Levine, 1990: 4-14)? Creemos que no, sobre todo cuando vemos que, en su desarrollo posterior, más que la pasividad frente a las variables contextuales, aparecen espacios creativos de articulación social y de movilización para determinados actores sociales[23].

Las críticas a Lalive D'Epinay se confirman en el caso chileno, al ver que, aunque en los inicios el comportamiento inicial del grupo es «evitar» todo vínculo con el exterior con el fin de fortalecer la identidad interna del grupo, en un segundo momento éste se abre e inicia contactos estratégicos con el mundo exterior. En la década de los setenta durante la dictadura de Pinochet (1973-1989), cuando los vínculos entre el Estado y la Iglesia católica se encontraban debilitados por la crítica de ésta a la escandalosa violación de los derechos humanos, la Iglesia metodista pentecostal inició un acercamiento a Pinochet y por ende al Estado[24]. Ahora bien, aunque no se esté de acuerdo con este tipo de apertura al mundo social y político del pentecostalismo chileno, la situación debe interpretarse, como señala Donoso (1996), más allá de toda asunción mitificadora, en

22. Para algunos estudiosos esta protesta del pentecostalismo lo que hace es transferir la protesta social a términos ilusorios y simbólicos. Para otros, en cambio, los nuevos símbolos proporcionan un potencial imaginario para una protesta real y concreta contra el monopolio jerárquico de bienes simbólicos (Cox, 1995: 179).

23. Existen dos estudios de caso del pentecostalismo en el Perú que confirman la línea interpretativa de Willems: la participación de pentecostales en tomas de tierras en Cerro de Paseo (Julcarima, 2002) y la participación de pentecostales en los Comités de autodefensa que combatirían a Sendero Luminoso en Ayacucho (Del Pino, 1996).

24. Existen estudios que muestran los vínculos entre pentecostalismo y gobiernos *de facto* y de derecha, como es el caso chileno y también guatemalteco; sin embargo, también existen estudios que muestran los vínculos entre el pentecostalismo y el gobierno izquierdista del sandinismo en Nicaragua, por lo que no podemos asumir necesariamente un único comportamiento político (véase Bastian, 1986). Existe un estudio sugerente en Brasil sobre los vínculos entre la identidad pentecostal y las tendencias políticas (Burdick, 1993).

términos de un contexto de aprovechamiento de oportunidades por parte de un sector históricamente estigmatizado y marginado. Esta era la primera y más grande oportunidad para una iglesia evangélica chilena de establecer relaciones de clientela con el Estado, asegurando con ello su ingreso en la vida pública y social. Tal relación clientelar con el Estado, aunque se inicia con Pinochet, se mantendrá con los presidentes democráticos posteriores.

Veamos la *explicación endógena* del crecimiento y desarrollo del pentecostalismo. Para algunos, ésta se centra en su estructura y organización; para otros, en su liderazgo, y para otros, en sus ideas y prácticas religiosas. Sobre su estructura organizativa, Lalive D'Epinay sugiere que el pentecostalismo chileno recrea la organización y estructura de la «hacienda» en un medio urbano. La característica básica de la hacienda es un conjunto de familias que viven bajo la esfera paternalista del hacendado/patrón protector, cuya autoridad reposa sobre la creencia del poder ilimitado del jefe, quien protegerá a cada uno de los miembros de la unidad social en casos de crisis (Lalive D'Epinay, 1968: 65). Por su parte, Kessler describe la relación entre el pastor y su congregación de esta manera:

> Es asombroso notar el cuidado y reverencia que las personas muestran a su pastor. Todo es hecho para ellos. Además del apoyo económico, sus miembros le traen carne de regalo, vegetales y frutas. Su mesa siempre está llena. Y agasaja y ayuda al que está en necesidad. Pero debe decirse que él Pastor controla todo: las finanzas, y todas las actividades. Nada es hecho sin su consentimiento (Kessler, 1967: 318).

Los dos autores hablan de una estructura social marcadamente centralizada en una persona (el pastor), lo cual puede parecer cuestionable a muchos debido a que contribuye a la conformación de un liderazgo único y autoritario. Sin embargo, no debemos perder de vista un rasgo del liderazgo pentecostal, «la experiencia religiosa», la cual otorga a este liderazgo una autoridad carismática. Esta característica, que difiere de un liderazgo patronal o feudal sugerido por Lalive D'Epinay, va a posibilitar una relación horizontal, en la cual no existen barreras sociales y culturales con los demás integrantes. Este tipo de liderazgo, marcado por el carisma, más allá de ser un liderazgo único, involucra activamente a sus adeptos a través del estímulo en el desarrollo de «dones espirituales» entre los feligreses. El resultado es que el pastor, por un lado, mantiene su liderazgo por ser él quien interpreta las señales

del Espíritu y, por otro, cuenta con el apoyo permanente de colaboradores auxiliares con virtudes carismáticas, unidos a él de un modo estrictamente personal.

En otras palabras, las estructura social pentecostal articula a sus integrantes, como diría Weber (1987: 853), no desde una racionalización u organización racional establecida desde fuera, según el modelo democrático que rige a menudo en las misiones denominacionales, sino desde dentro, desde una *metanoia* central derivada del carácter de los participantes. Si bien en su composición es una estructura muy oscilante por la manera en que está constituida, sin embargo, como nos lo confirman las estadísticas del crecimiento de las iglesias pentecostales, ha tenido mayor aceptación y ha sido mejor asimilada por los nacionales (Kessler, 1967: 327).

Finalmente, en cuanto a las ideas y prácticas religiosas, según muchos estudiosos el surgimiento del pentecostalismo chileno fue básicamente «vivencial». El misionero Hoover narra en su libro cómo eran estos cultos iniciales en la Iglesia metodista pentecostal chilena:

> Risas, lloros, gritos, cantos, lenguas extrañas, visiones, éxtasis en las que la persona caía al suelo y se sentía trasladada al cielo, al Paraíso, a campos hermosos, con experiencias variadas, hablaban del Señor, con ángeles o con el diablo. Los que pasaban por estas experiencias gozaban mucho y generalmente fueron muy cambiados y llenados de alabanzas, del espíritu de oración de amor (Lalive D'Epinay, 1968: 38).

Experiencias y prácticas carismáticas, es decir, sin control de la razón. Así lo confirma Sepúlveda (1996: 54) al subrayar que el pentecostalismo chileno estuvo centrado en la «experiencia» más que en la doctrina. Ahora bien, la experiencia religiosa, catalogada comúnmente como «conversión», no contribuye a justificar la realidad cotidiana de la persona, sino que por el contrario le posibilita saltar a una nueva realidad que se refleja en el cambio de hábitos, de estilo de vida y de relaciones, lo cual es interpretado por la doctrina religiosa como «frutos del Espíritu». Existen estudios de estos cambios que se tornan, en algunos casos, en una estrategia popular para afrontar problemas sociales tales como el alcoholismo y la violencia doméstica[25].

25. Sobre el tema de género e ideología pentecostal, véase el sugerente artículo sobre Bolivia de Gill (1990).

Otra característica de las ideas y prácticas religiosas del pentecostalismo chileno es la «sanidad». El fenómeno de la salud, problema esencial de los sectores pobres y marginados, es otra evidencia de dicho cambio (conversión), como lo confirman la mayoría de testimonios donde la conversión/salud es parte de una misma experiencia (Sepúlveda, 1996: 58)[26]. Si se desea hacer una breve síntesis de las características principales del pentecostalismo chileno, hay que señalar estas tres: el liderazgo es básicamente laico y carismático; tiene una estructura eclesiástica centrada en la congregación local, lo cual ha permitido a sus miembros desarrollar y expresar su fe en sus propios patrones culturales; y refleja un énfasis doctrinario en la «experiencia religiosa» del Espíritu Santo y en los dones espirituales. Aunque el pentecostalismo chileno, como dije anteriormente, no es el único pentecostalismo, es muy importante tanto por su crecimiento como por su peculiar apropiación y «autoctonización» por parte de sectores nacionales.

III. A MODO DE CONCLUSIÓN

Uno de los principales cambios religiosos en el último siglo en el escenario latinoamericano y en el andino ha sido el crecimiento y desarrollo de iglesias y grupos protestantes. En la actualidad, un 10% de la población latinoamericana se identifica como protestante/evangélico, siendo mayor el porcentaje en países como Guatemala, Brasil y Chile. Aunque la presencia protestante en el área andina, como señalaba al principio de este trabajo, es muy diversa por la variedad de grupos e iglesias en la región, la revisión hecha sobre los inicios de dos grupos misioneros protestantes (Misiones de Fe y Misiones Denominacionales) y sobre la «autoctonización» de otro de ellos (pentecostalismo chileno) nos permite obtener una fotografía de las iniciales presencias protestantes en el área andina.

Pero ¿qué nos dice esta diversidad?, ¿qué preguntas plantea a futuras investigaciones? Por un lado, subrayar que no podemos

26. Existe un sugerente trabajo antropológico de Kessel y Guerrero (1987) que muestra la implantación del pentecostalismo en el altiplano chileno, y en el que los autores analizan las similitudes y diferencias entre el *yatiri* (curandero aymara) y el líder pentecostal (sanidad divina).

continuar analizando los diversos grupos religiosos, como el protestantismo, centrándonos sólo en una interpretación externa a los mismos y considerarlos grupos externos con algún propósito negativo (político, cultural, etc.), ni tampoco limitándonos únicamente a una interpretación interna del grupo religioso por su estructura, su liderazgo y sus creencias. En el presente trabajo hemos querido conjugar diferentes aportes que permiten tener en cuenta la interacción entre contexto social, creencias religiosas y apropiaciones subjetivas tanto en los misioneros protestantes como en los sectores nacionales. Esto nos ha permitido visualizar que las misiones protestantes han sido, más que una nueva religión, «una alternativa» directa o indirecta para sectores sociales excluidos por alguna forma de discriminación (económica, social, racial y de género). En este sentido, hemos visto cómo el protestantismo en los países andinos creó un espacio social para los convertidos desde donde redefinir sus identidades sociales y personales. Por ello, no entender o relativizar las «disidencias» religiosas impide entender no sólo el protestantismo u otros nuevos grupos religiosos actuales, sino también los cambios y las estrategias (sociales y simbólicas) que sectores sociales discriminados utilizaron en las sociedades andinas.

En la actualidad la presencia de grupos protestantes lleva más de un siglo en la región. Esto ha posibilitado sin duda que las misiones protestantes adquieran un rostro mayormente nacional tanto en su liderazgo como en su feligresía. Pero esta presencia se ha fragmentado al mismo tiempo y, además, han surgido nuevas expresiones religiosas adicionalmente a los grupos protestantes en la región. La pregunta que surge es: ¿en las repúblicas andinas ha llegado la época de la tolerancia o del enfrentamiento fundamentalista al final del cual la peor parte la tienen los siempre excluidos del poder? Cualquiera que sea la respuesta, tanto ayer como hoy seguirá llamando la atención la fuerza renovadora y creativa con la que sectores sociales inconformes se acercan a lo Sagrado.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, C. (1996), «Historic Panorama of Pentecostalism in Latin America and the Caribbean», en B. Gutiérrez y D. Smith (eds.), *In the Power of the Spirit*, Arkansas City, Kentucky: Gilliland Printing, pp. 29-40.

Armas, F. (1993), *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*, Lima: PUCP.

Bahamonde, W. (1952), *The Establisment of Evangelical Christianity in Peru (1822-1900)*, Tesis doctoral, Connecticut: Hartford Seminary Foundation.

Bastian, J. P. (1986), *Breve historia del protestantismo en América latina*, México: Casa Unida de Publicaciones/Cupsa.

Bebbington, R. (1992), *Actores de una década ganada: tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*, Quito: Comunidec.

Bruno-Jofré, R. (1988), *Methodist Education in Peru. Social Gospel, Politics, and American Ideological and Economic Penetration, 1888-1930*, Ontario: Canadian Corporation for Studies in Religion.

Burdick, J. (1993), «Struggling Against the Devil: Pentecostalism and Social Movements in Urban Brazil», en Garrard-Burnett y Stoll (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia: Temple University Press.

Cox, H. (1995), *Fire from Heaven*, New York: Addison-Wesley.

Craig, R. (1983), «El papel del protestantismo en Costa Rica», en Dei/Sebila (eds.), *Protestantismo y Liberalismo*, San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones y el Seminario Bíblico Latinoamericano.

Damboriena, P. (1962), *El protestantismo en América latina*, Freiburg Br.: Feres.

Deiros, P. (1992), *Historia del cristianismo en América latina*, Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana.

Del Pino, P. (1996), «Tiempos de guerra y de dioses. Ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del Río Apurimac», en *Las Rondas Campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos Ediciones.

Donoso, F. (1996), «Comunitarización Competitiva: Auge de la Iglesia metodista pentecostal de Chile», extracto de Tesis de maestría, México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Fisher, G. (1897), «The entrance of Ecuador», poligrafiado.

Fonseca, J. (2002), *Misioneros y civilizadores. Protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)*, Lima: PUCP.

García Jordán, P. (1991), *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo. 1821-1919*, Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Gill, L. (1990), «Like a veil to cover them: women and the Pentecostal Movement in La Paz»: *American Ethnologist* 17/4.

Guerrero, B. (1983), «Movimiento pentecostal y corrientes modernistas en el Altiplano chileno»: *Cuaderno de Investigación Social* (Iquique, Chile) 8.

Gutiérrez, B. y Smith, D. (eds.) (1996), *In the Power of the Spirit - The Pentecostal challenge to Historic Churches in Latin America*, Arkansas City, Kentucky: Gilliland Printing.

Gutiérrez, T. (ed.) (1994), *Protestantismo y cultura en América latina. Aportes y Proyecciones*, Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias.

Gutiérrez, T. (2002), *Desafíos a la fe cristiana. Una perspectiva evangélica*, Lima: AHP.

Julcarima, G. (2002), «Los pentecostales y la toma de tierras en Cerro de Pasco (1958-1962)», en Amat y León *et al.*, *Socialismo y participación*, Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.

Kessel, J. van y Guerrero, B. (1987), *Sanidad y salvación en el Altiplano chileno: del yatiri al pastor*, Chile: Centro de Investigación de la Realidad del Norte, vol. III/21.

Kessler, J. B. A. (1967), *A Study of the Older Protestant Missions and Churches in Peru and Chile - with special reference to the problems of division, nationalism and native ministry*, Oosterbaan & Le Cointre N.V.: Goes.

Klassen, H. (1975), «An accurate picture of the quichua church of the Chimborazo province of Ecuador», poligrafiado.

Lalive d'Epinay, C. (1968), *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago de Chile: Pacífico.

Laporta, H. (1993), *Protestantismo: formas de creencia. Estudio de caso de la presencia protestante en Chimborazo, Ecuador*, Tesis de maestría en Antropología, Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Levine, D. (1990), «Religión, Política y Sociedad»: *Páginas* (Lima: CEP) 105, pp. 4-14.

Mariátegui, J. C. ([50]1988), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima: Biblioteca Amauta.

Míguez Bonino, J. M. (1983), «Historia y misión», en Dei/Sebila (eds.), *Protestantismo y Liberalismo*, San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones y el Seminario Bíblico Latinoamericano.

Muratorio, B. (1982), *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador*, Quito: Ciese.

Muzzley y Kidger (1953), *Breve historia de los Estados Unidos de América*, Boston: Gin.

Padilla, W. (1989), *La Iglesia y los dioses modernos. Historia del protestantismo en el Ecuador*, Quito: Corporación Editora Nacional.

Prien, H. J. (1985), *La historia del cristianismo en América latina*, Salamanca: Sígueme.

Stoll, D. (1982), *Fishers of Men or Founders of Empire?*, London: Zed Press.

Sepúlveda, J. (1996), «Theological Characteristics of an Indigenous Pentecostalism: The Case of Chile», en Gutiérrez y Smith (eds.), *In the Power of the Spirit*, Arkansas City, Kentucky: Gilliland Printing, pp. 51-61.

Stroebele-Gregor, J. (1989), *Indios de piel blanca. Evangelistas fundamentalistas en Chuquiyawu*, La Paz: Hisbol.

Sylva, P. (1986), *Gamonalismo y lucha campesina*, Quito: Abya-Yala.

Tennekes, H. (1985), *El Movimiento pentecostal en la sociedad chilena*, Iquique: Universidad de Amsterdam y Centro de Investigación de la Realidad del Norte.

Thompson, E. P. (1979), *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona: Crítica.
Trujillo, J. (1981), *Los oscuros designios de Dios y del Imperio. El Instituto Lingüístico de Verano en el Ecuador*, Quito: Ciese.
Wagner, P. (1970), *The Protestant Movement in Bolivia*, California: William Carey Library.
Weber, M. ([8]1987), *Economía y sociedad*, México: FCE.
Willems, E. (1967), *Followers of the new faith*, Vanderbilt University Press.

«LA MÁS RIGUROSA SECTA DE NUESTRA RELIGIÓN»: LA ASOCIACIÓN EVANGÉLICA DE LA MISIÓN ISRAELITA DEL NUEVO PACTO UNIVERSAL

Arturo E. de la Torre López

El HOMBRE no era alto ni flaco. No calzaba sandalias y su túnica era roja. Lucía una larga cabellera. Una mañana de la primavera de 1957, llegó caminando hasta Recrán, un pequeño pueblo en la ceja de selva de Junín. A diferencia de lo que sucedía cuando Antonio Conselheiro visitaba una aldea del Sertao, al recién llegado lo miraron con más curiosidad que respeto. Se dirigió a la plaza de Armas donde comenzó a hablar, al cabo de un rato, la policía local decidió poner fin al espectáculo; le encerraron, le quitaron sus vestiduras y le raparon. No era la primera vez que Ezequiel Ataucusi Gamonal conocía una prisión, aunque nunca hasta ese día había sido encarcelado por razones religiosas. Al caer la tarde, y ya liberado, volvió a internarse en la Montaña desde la que había subido a las alturas de Jauja[1].

Es posible que los lugareños de Recrán nunca volvieran a tener noticias del extraño caminante y acabasen olvidando el episodio. Para nosotros tampoco resulta mucho más sencillo seguir los pasos inmediatamente posteriores de este zapatero arequipeño. Los primeros rastros escritos que tenemos de su vida no aparecen hasta once arios después, cuando en la sección de sucesos del diario limeño *Última Hora* se publica el titular «'Profeta' Avivato Vendió Hasta Los cerros En Selva». Para entonces, el número de seguidores de Ataucusi se había incrementado tanto que unos me-

1. Kenneth D. Scott (Scott, 1990a: 22) indica que un suceso muy parecido pudo tener lugar en La Merced. Pese a que el investigador escocés ofrece habitualmente unas excelentes informaciones, en esta ocasión hemos preferido seguir la autobiografía del propio Ataucusi (*Biografía de Ataucusi*, mimeo, *ca*. 1999).

ses después la congregación se constituía legalmente con el nombre de Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (AEMINPU).

Casi cuarenta años después de su nacimiento oficial, el progreso de la AEMINPU ha sido espectacular. Aunque las cifras de prosélitos son dispares[2] y oscilan entre los 30.000 hasta los fabulosos casi 4 millones de hermanos[3], los únicos datos fiables a los que podemos acogernos son los resultados de los comicios de 1990, 1995 y 2000, en los que el partido de la congregación llegó a sobrepasar los 80.000 votos[4]. Sea cual sea el monto de seguidores que consideremos acertado, en un breve plazo de tiempo la AEMINPU se ha convertido en el segundo credo peruano, solamente precedido por la Iglesia católica. Y ello pese a una considerable parvedad de medios en comparación con el despliegue de recursos económicos llevado a cabo por otros nuevos movimientos religiosos. La vitalidad evangélica de los israelitas —como son popularmente conocidos— ha permitido su proyección exterior y, en la actualidad, el movimiento ha logrado extenderse a Ecuador, Bolivia, Chile, Costa Rica, Colombia, Venezuela, Argentina, Paraguay y Brasil[5].

A su crecimiento habría que añadir otros éxitos notables. El más conocido, tal vez, sea su salto a la política. Tras un breve «romance» con el PAP[6] y algún escarceo con el FREDEMO, la congregación optará por impulsar su propia agrupación: el FREPAP, que concurrirá con desigual suerte a las elecciones celebradas en Perú desde 1990, obteniendo durante este tiempo, además de otros cargos municipales, hasta un total de cinco congresistas.

2. Pese al interés mostrado por los dirigentes, no ha sido posible crear hasta la fecha un censo riguroso. Las principales dificultades se sitúan en la dispersión geográfica de la congregación, que se extiende por regiones absolutamente dificultosas para las comunicaciones, la parvedad de medios con que la propia organización cuenta y, por supuesto, la itinerancia espiritual que caracteriza a los fieles de grupos de este tipo.

3. Las cifras publicadas son necesariamente estimativas. Los números oscilan según los autores y, obviamente, según el momento del cálculo. Así, por ejemplo, Marzal habla de 20.000 (Marzal, 1988a, b); Ossio lo eleva a 200.000 (Ossio, 2000: A2); y la propia congregación ha llegado a dar la cifra de 3.800.000 adherentes («No abusamos de túnica para buscar amantes»: *El Ojo* (Lima), 5 de enero de 1986).

4. 73.974 votos (1990), 56.827 votos (1995) y 80.106 votos (2000).

5. Si bien en el presente trabajo nos limitaremos al territorio peruano.

6. Que veremos más adelante.

Menos notorias resultan las empresas iniciadas por el grupo, que ha llegado a contar —en régimen de cooperativa— con diversas ferias agrícolas y hasta dos flotas de autobuses[7]. Pese a que casi todas estas sociedades sucumbieron a la crisis de finales de los años ochenta, los proyectos agrarios, iniciados desde los sesenta, siguen en pie y sirven de sustento a más de 20.000 personas en los confines de la Montaña peruana.

Más allá de los logros materiales, la AEMINPU sustenta con orgullo su condición de ser el primer credo nacido en el Perú moderno, acrisolando en su doctrina elementos andinos tradicionales —unos genuinos, otros no tanto— con el cristianismo y con ideas religiosas de procedencia tan variada como remota. Una obra peculiar de Ezequiel Ataucusi Gamonal.

I. EL ZAPATERO MESIÁNICO

Nada hacía presagiar el futuro religioso del joven Ataucusi. Nacido en 1918[8], en el anexo de Huahuas (Cotahuasi, La Unión, Arequipa), es uno más de los muchos hijos[9] de la modesta familia de Mariano Ataucusi Urquizo y Eulalia Gamonal Chacón (Marzal, 1988b: 344). En alguna ocasión se ha llegado a aventurar que su nombre de pila no fuese original sino una adopción tardía debida a su carácter simbólico; sin embargo, hemos podido comprobar

7. La Cooperativa de Servicios «Arco Iris» que desarrollaba su actividad en la Lima metropolitana y una línea interurbana que prestaba servicio en Lima y Pucallpa («Una poderosa secta explotadora»: *Unidad* [Lima], 31 de mayo de 1979, p. 8).

8. Ésta es la fecha de nacimiento divulgada en todas las informaciones, textos y documentos legales. Al menos desde finales de los años setenta, el año 1918 había sido identificado por los propios israelitas a través de una suerte de elementos proféticos.

Sin embargo, en la autobiografía que Ataucusi escribió antes de su muerte relata con gran detalle su participación en el golpe de Sánchez Cerro, ocurrido durante su primer servicio militar. Sin embargo, este acontecimiento tuvo lugar en agosto de 1930, es decir, cuando el joven Ezequiel contaría, si damos por buena la fecha tradicional, apenas doce años, una edad que imposibilitaría su incorporación a filas. Nos encontramos, por lo tanto, ante un fallo en la memoria de Ezequiel, que habría relatado esta anécdota con más de ochenta años, o —la otra alternativa— con un cambio en la fecha de nacimiento del líder religioso, que habría tenido lugar unos años antes del profético año 1918.

9. De nuevo, los testimonios discrepan. Ossio habla de seis (Ossio, 1985), mientras que Marzal menciona a catorce (Marzal, 1988b: 344).

que —de ser así— dicho cambio habría tenido lugar antes de la década de los sesenta[10].

La educación que recibió el joven Ataucusi no debió resultar diferente a la de cualquier otro niño de su medio y condición. Su lengua materna fue el quechua (*ibid.*: 344) y sólo asistió a la escuela hasta cuarto de primaria[11]. Su formación religiosa fue la del catolicismo popular y sincrético del área andina. Ezequiel recuerda haber participado activamente en fiestas religiosas durante su infancia[12], llegando a señalar su pronta conciencia de la existencia de Dios[13]. Sin embargo, al llegar a la adolescencia, comenzó a mostrar una relación ligeramente hostil hacia el medio religioso que le rodeaba[14].

1. *Primeras manifestaciones del profeta*

El primer acontecimiento de la vida del joven Ataucusi que merece una especial atención es precisamente una anécdota de su infancia:

> A los seis años de edad mi madre tenía un santo que legalmente celebraba en la semana santa que dicen, y al cajón le ponían y decía que el Señor ha muerto. A ese santo le hicieron una capilla en el centro del pueblo donde yo nací. Mi madre iba a hacerle sus plegarias al santo; yo no respetaba al santo sino que jugaba como niño y me pasaba delante del señor y me ponía de espaldas, en fin. Después de terminada su plegaria mi madre amenazó darme chicote y luego me dijo ¿por qué no respetas al Señor? El Señor te va a castigar. Entonces contesté: mamita este santo no es Dios, Dios está en el cielo. Este sí castiga. Este Dios no castiga, porque es muerto. Yo sí le puedo castigar porque agarro una piedra, se la

10. Declaración de Ausencia de Antecedentes Penales (3 de junio de 1987).

11. Algo muy normal dadas las circunstancias, si bien también se ha apuntado que una desagradable circunstancia familiar pudo haber precipitado el abandono de los estudios. Otras informaciones remontan el abandono de la escuela a dos cursos antes (Marzal: 1988a: 106).

12. Incluso recuerda, en una entrevista con Marzal, haber aprendido a hacer santos (*ibid.*).

13. «En el año 1920, cuando tenía dos años de edad, como si alguien me hubiese dicho, Dios vive y existe; desde entonces en mi mente y en mi corazón tengo presente que Dios vive para siempre jamás, y en mi pensamiento decía vivo para él» (*Biografía de Ataucusi*, Doc. 2002-055, p. 029). También en la larga entrevista que tuvimos con Ataucusi (Cieneguilla, 10 de noviembre de 1991).

14. En, al menos, dos ocasiones se las ingenió para evitar recibir la primera comunión (Marzal, 1988a).

> tiro y lo hago tiras. Al darle esa respuesta, mi madre quiso pegarme pero yo corrí y no me dejé pescar. Así pasó[15].

La contestación del joven no puede dejar de recordarnos una alegación anticristiana tradicional en el mundo andino colonial: el reparo que el indio sentía ante los nuevos «dioses», al no permitir éstos la interacción existente en el ritual prehispánico[16].

Los primeros acontecimientos verdaderamente sobrenaturales en la vida de Ezequiel no le sucederían hasta la edad de doce años:

> Luego de muchos años después cuando ya tuve la edad de doce años, me sucede un misterio que yo estaba durmiendo en mi casa [...] más o menos a la una de la mañana, cuando abrí los ojos, la casa estaba llenecita de luz blanca. Entonces yo en mi pensamiento decía pero de dónde alumbra la luz, quién ha prendido. Entonces para darme cuenta yo levanto la vista y luego [...] la vista al techo y vi en el techo una tamaño [...] una estrella tamaño estrella de la mañana y esa estrella me había estado alumbrando. Entonces, en lo que estoy mirando, me quedé dormido, luego, al despertar a las seis de la mañana tal estrella ya no había en el techo.
>
> De manera que pasó este misterio y después, en adelante, de cada de un mes, me alumbraba siempre. Eso fue como un año, mes en mes me alumbraba, pero yo no hablaba a nadie, no le avisaba a mi madre ni a mi padre, a nadie avisaba, sólo yo lo tenía en mi corazón[17].

Dos arios después se produjo un nuevo fenómeno extraordinario: la aparición de un anciano que le previno contra el culto a los santos:

> Mira, los curas son los que han inventado de hacer los santos. Trabajan en su convento los santos y luego, de una vez que terminan, salen al campo, a los pajonales. Y de noche comienzan a trabajar en los pajonales algunos en un cerro, en los morros altos y haciendo una ventana donde puedan colocar los santos [...] Con la finalidad de que alguien, los que andan en esos pajonales encuentren y luego le avisen a los sacerdotes y digan: «Me he encontrado el santo, ¿qué puedo hacer?». Entonces, el sacerdote responderá di-

15. *lbid.*

16. Como sucede con el Taki Onqoy los mismos taquiongos (*Información de servicios de Cristóbal de Albornoz* [15701; AGI, Lima 316, f. 54v; en Millones, 1990).

17. Entrevista a Ataucusi (Cieneguilla, 16 de noviembre de 1991).

> ciendo: «Traigan pues esos santos para bendecirlos y luego, prométele, pues ahora, misa y hacer fiesta»[18].

A los dieciséis años, cuando ya había abandonado su pueblo de origen y trabajaba en las minas de Chuquibamba, sufrirá una dramática experiencia cuando está a punto de perecer ahogado en un río y, en última instancia, un enorme pez le salva la vida:

> [...] la ola viene y me hizo tomar agua. Me hundí [...] pensé de hundirme más hasta profundo y luego con la aviada [ayuda] del piso de la tierra tomar [...] salir con la vida y así flotar abajo. Pero ya no pude [...] El agua me llevaba de espalda de barriga y de todo, hasta de cabeza [...] lloraba diciendo: «Así será mi destino para morir ahogado en este río ya no veré a mi padre y a mi madre — lloraba—»... De repente, sentí... o escuche la voz que me llamaba diciendo: «Ezequiel anda, Ezequiel anda, Ezequiel anda». Tres veces... vi que un pescado grande... y se me mete a las piernas... después de esto para darme cuenta ya que estaba ya al flote del agua, hasta la cintura[19].

Sin embargo, el acontecimiento no recibiría una lectura providencial hasta muchos años después[20].

Aunque las fechas bailan dependiendo de las fuentes, dos años más tarde será llamado a filas por primera vez. Con posterioridad a su licencia, a causa del extravío de la tarjeta militar vuelve a ser levado. En ambos servicios militares Ezequiel fue incorporado a la misma unidad, el Regimiento de Zapadores de Arequipa. Un trance que debió vivir con enorme intensidad a juzgar por lo vivo de alguno de sus recuerdos[21]. Terminado su doble compromiso con la patria (en torno a 1944), comenzó a trabajar en la línea férrea Mollendo-Matarani. Al finalizar este trabajo tendrá lugar otro de los episodios contemplados como sobrenaturales en su vida. En una situación económicamente apurada Ezequiel va a encontrar un panetón que le durará seis días (Marzal, 1988b: 346; Scott, 1990a: 15). Alrededor de estas fechas contrae matri-

18. *Ibid.*
19. *Ibid.*
20. El episodio fue narrado a otros investigadores como si se tratase de un sueño (Scott, 1990a: 14).
21. En particular el ya mencionado episodio del golpe de Sánchez Cerro, aunque hay otros no menos interesantes.

monio con Dionisia Ospina[22]. Hacia 1950 es cuando abandona el trabajo en el ferrocarril así como su departamento de origen para incorporarse durante tres o cuatro arios a la Central Eléctrica de Carhuamayo. Luego se empleará en las minas de Paseo. Con la liquidación de este último trabajo, se instalará como zapatero en Huancayo (Scott, 1990a: 15). Problemas asociados a una enfermedad obligaron a la familia a desplazarse a Tarma para acabar instalándose en Picoy, un pueblo de esta provincia[23], donde continuará el negocio y donde tendrá lugar su encuentro con la Iglesia adventista. Hasta ese momento, y pese a las reticencias iconoclastas ya mencionadas, Ataucusi seguía perteneciendo formalmente a la Iglesia católica.

2. *Conversión al adventismo y la gran revelación*

El primer cambio religioso se produce en él bajo la influencia de un amigo adventista, Manuel Vela. Éste llevaba siempre consigo un paquete que despertó la curiosidad de Ataucusi. El bulto resultó ser un libro de concordancias (Marzal, 1988b: 347):

> [...] abro a la aventura a lo que podía abrirse. Lo leí. Entonces hablaba del camino del hombre, cómo se porta, andaba mal, no estaba bien. Y luego, después cerrando, otra vez abrí otra página del libro y también lo leí. También acusaba el camino del hombre. Y, por tercera vez, luego cerrando abrí otra vez, entonces, ahí sí lo leí, entonces ahí, había ya la promesa de Dios que decía: «Tus pecados serán perdonados —decía—. Y yo te perdonaré [?] y haré como lana blanca como la nieve y no me acordaré más de tu rebeliones». Entonces, al leerlo, eso sí, me cayeron las lágrimas[24].

A partir de este momento, Ezequiel comenzó su vida religiosa en el seno de la comunidad adventista de Picoy. Durante un año aproximadamente fue uno más de los fieles que concurrían a las ceremonias y estudios bíblicos de la comunidad. A pesar de la notabilísima herencia de la Iglesia adventista en el futuro credo israelita, Ezequiel minimiza la formación recibida en su seno, con-

22. Un matrimonio del que nacerán seis hijos, a los que habría que añadir el nacido de su segundo matrimonio con Silvia (o Silveria) Molina y una última hija de una relación no marital.

23. Acudió esperando lograr trabajo en la construcción del hospital de la ciudad de Tarma, pero al llegar se habían suspendido las contrataciones.

24. Entrevista con Ataucusi en Cieneguilla el 16 de noviembre de 1991.

cediendo más importancia a su preparación autodidacta. La etapa es recordada por Ataucusi como una época de sueños y constantes visiones[25]. Durante la misma su vida se vio amenazada una vez más. Contrajo una enfermedad grave y, creyendo morir, hizo un pacto con Dios por el que se consagraba a su servicio si sanaba (Scott, 1990a: 17).

Durante la convalecencia tuvo una nueva visión. Un anciano de largos cabellos blancos le comunicó la proximidad de la gran revelación (¿julio de 1958?), que habría de tener lugar cuatro meses después. El episodio anunciado —fundamental para el credo israelita— tuvo lugar cuando Ezequiel se encontraba trabajando en una *chacra* en Sanchirio Palomar (San Luis Shuaro, Chanchamayo)[26]:

> [...] después por la guía del Espíritu Santo, fui conducido al lugar denominado Palomar Sanchirio (Chanchamayo), en el año 1956, allí donde me tuvo instruyéndome de día y de noche sin cesar (Is 28, 26) donde se realizó que por la primera vez fui arrebatado en espíritu hasta el tercer cielo... (Ataucusi Gamonal, s.f.: 5-6)[27].

Previamente pasa por el primero y el segundo[28] y, al llegar al tercero, se dirigió a un edificio:

> [...] adentro en el fondo del local, encuentro dos bibliotecas y una pizarra grande. Enseguida ya, para avanzar al fondo, ya levanté el pie para seguir caminando. En eso, de repente ya de mi retaguar-

25. Tenemos documentadas más de catorce. Entre todas ellas, destacaremos, además del arrebatamiento al tercer cielo, la visión de las tumbas, una experiencia fundamental en la vida religiosa de Ataucusi y que, dada la premura de espacio, soslayamos para otro momento.

26. A partir de este nuevo desplazamiento a Sanchirio, no existe la posibilidad de fijar con seguridad las nuevas mudanzas de Ataucusi en la selva. Durante estos años vive en Sanchirio Palomar, Río Seco, Alto Pinedo, Pampatnichi y en alguna otra localidad. En cualquier, caso se trata de poblaciones bastante próximas (unos 70 kilómetros en los casos más alejados) y todas situadas en el área nordoriental de la provincia de Chanchamayo (Junín).

27. Existen diversas copias de este texto en otras publicaciones de la congregación. Un episodio de gran importancia para la congregación y para su propio protagonista, si tomamos en cuenta que es el único acontecimiento de su vida del cual ha escrito. El relato, adobado con infinidad de citas bíblicas que le dotarían de mayor autoridad, pierde en gran medida la frescura de la narración oral, si bien es cierto que en los últimos años el propio relato verbal había adquirido una forma cerrada de discurso en el que ya no se introducían mayores variaciones.

28. Entrevista con Ataucusi en Cieneguilla el 16 de noviembre de 1991.

> dia: «Hola, hermano, ¿cómo estás?, ya llegaste». Yo rápido volteé. Ahí estaban tres personas sentadas. Éste me hablaba y estos dos me miraban así. Entonces: «Sí, hermano, ya llegué». «Está muy bien. El único ya a ti te esperamos para comenzar la obra. Siéntate». Había una mesa chica delante de ellos. Más o menos sería unos tres o cuatro metros más adelante. Una silla había y allí me senté... Entonces éste era el Hijo y éste era el Padre y éste era el Espíritu Santo, el que me hablaba... En eso el Padre se levanta, se dirige al fondo y escribe los diez mandamientos en la pizarra. Entonces viene y se sienta y me dice: «Ezequiel». «Señor», me levanto y tres reverencias hice. «Anda a la biblioteca y sácame cartulina» —me manda—. «Amén, Señor». Había dos libros. Yo, curioso, primeramente curioseé, levanté el libro para leer, pero en eso me entró el temor y lo dejé de leerlo y agarré la cartulina y salí. Entonces. «Aquí está la cartulina, Señor». Entonces me dice: «Toma asiento en la silla y escribe los diez mandamientos que están escritos en la pizarra sin aumentarles ni disminuirles»... Entonces yo comencé a escribir los diez mandamientos. Entonces cuando ya me dijo: «¿Ya está listo?». «Ya, hermano» —dije—. Entonces al Espíritu Santo entregué y después al Hijo. Está muy bien, aprobó... «Ahora, irás pueblos, naciones, casas, y donde fueres, hablarás diciendo: Éste es el mandamiento que mirando no habéis visto y hablando de ello no habéis entendido. Escuchando estas palabras quizás se conviertan»[29].

Con posterioridad a esta experiencia mística, en noviembre de 1956 Ezequiel oyó una voz que le ordena no cortar sus cabellos. Días después, cuando estaba a punto de desobedecer el mandato, tuvo una visión de Jesús en el espejo de una barbería de Tarma. Sobresaltado, no consiente que el peluquero toque su melena, dejándola crecer, desde aquel día, en serial de obediencia a Dios (Scott, 1990a: 19).

Mientras, Ataucusi seguía perteneciendo a la Iglesia adventista, de la que era director de Estudios Bíblicos en Río Seco (Chanchamayo). A partir de 1957 comenzará a vestir una túnica roja y predicar con ella. Estos gestos y sobre todo sus visiones y profecías le acarreaban continuos problemas con sus *hermanos adventistas*, poco dados a manifestaciones de este tipo. Esta situación, unida a problemas doctrinales, provocó los roces que desembocarían en la ruptura definitiva.

La separación se consumó en septiembre de 1957. Ataucusi, vistiendo una túnica granate, se presentó en el programa de la So-

29. *Ibid.*

ciedad de Jóvenes de la Iglesia Adventista. Interrogado por el anciano Samuel Condori acerca de su extraña actitud, Ezequiel contestó que deseaba dirigirse al pueblo, cosa que el pastor adventista no estaba dispuesto a consentir[30]. La exasperación acabó haciendo que el anciano le expulsase del templo de forma violenta. El episodio significa el fin de la militancia de Ataucusi en la Iglesia adventista y, algo después, el nacimiento de la congregación israelita como fenómeno religioso independiente.

3. *Nacimiento de la congregación israelita*

La primera comunidad[31] en torno al nuevo líder nacerá en junio de 1958, en Pampamichi (Chanchamayo), un asentamiento compuesto por unos setenta nativos ashaninkas[32]. Más adelante, en diciembre de 1958, según el propio relato de Ataucusi, los aún escasos seguidores se constituirán como «la más rigurosa secta de nuestra religión [...] el cual era su título 'Israelita del Nuevo Pacto Universal'»[33]. Un año después va a unirse al pequeño grupo otro personaje principal de nuestra historia: Manuel Canales Córdova, a quien Ezequiel presenta como el «hermano Jacob, segundo siervo de Dios».

Al menos desde 1962, la comunidad manifiesta interés en la explotación agrícola de los territorios selvícolas. Tras un frustrado intento por colonizar terrenos en Oxapampa la congregación tendrá que dirigirse a Peña Plaz[34], donde los asentamientos comienzan a florecer. En enero de 1963, reunidos los dirigentes de las di-

30. Se trata del relato de la versión adventista del episodio, transmitida por Abel Paucar (Paucar Ambrosio, 1985: 28, cit. en Scott, 1990a: 21 ss.). Por supuesto, existe una versión del propio Ataucusi en la que recuerda cómo incluso intentaron golpearlo, pero, milagrosamente, no lo consiguieron.

31. Según el relato recogido por Scott (entrevista del 14 de julio de 1987) el primer núcleo se organizó en Alianza (junto al río Colorado), en Chanchamayo, localidad en la que nombró a doce discípulos (Scott, 1990a: 22).

32. Doscientos años después de que Juan Santos hiciera arder la selva en contra de los franciscanos, de nuevo, en la misma región, el mensaje de un mesías serrano va a ser oído con agrado por los nativos del Perené.

33. Acta de fundación, s.f.: f. 1b.

34. Tan tempranos como la vocación del movimiento por la explotación de tierras en la selva son los conflictos legales asociados a este interés. Así, desde 1962 hasta 1972 se mantendrá una agitada disputa con la empresa Balarín SA, que ocasionará, debido al enfrentamiento con la policía, no sólo la detención de una treintena de hermanos, sino la muerte de dos de ellos.

ferentes colonias, se aprueba comisionar a Ataucusi para solicitar del gobierno títulos de propiedad para las tierras que *de facto* estaban ocupando.

Sea en este viaje o sea en uno realizado en 1962, Ezequiel visitó en Lima a Alfredo José Loje, líder de la Asociación Israelita Evangélica del Nuevo Pacto (AIENP)[35]. Veinte años antes (1940), Loje, un afanoso[36] miembro de la Iglesia adventista, a raíz de determinadas lecturas entró en contacto con las versiones chilenas del anglo-israelismo y de la Worlwide Church of God. Él y su esposa, Georgina, habían fundado en 1941 la Asociación Israelita Evangélica del Nuevo Pacto[37] un credo que recogía como elementos más llamativos el retorno a algunas prácticas rituales veterotestamentarias[38]. Según el relato de la familia Loje[39] Ataucusi, Manuel Canales y una tercera persona convivieron durante varios meses en el domicilio de los Loje[40]. La familia recuerda aún la viva impresión que les causó Ataucusi, quien además de ciertas experiencias místicas que sorprendieron a la comunidad limeña de la AIENP, declaró su pretensión de reunir a doce apóstoles para convertir al mundo. Aparentemente Ezequiel, que por aquel entonces ya lucía larga cabellera y solía vestir túnica, se presentaba a sí mismo como Jesús retornado. Pese a estas afirmaciones, muy chocantes con las creencias de la AIENP, la ruptura es atribuida a una cuestión mucho más banal: sus discrepancias sobre prohibiciones alimentarias[41].

35. El posible nexo de unión fue una hermana de la AIENP que en Chanchamayo informó a Ataucusi de la existencia del grupo (entrevista con la familia Loje) o, simplemente, pudo saber de su existencia a través de alguna información sobre las fiestas religiosas de la AIENP por algún sorprendido medio peruano *(La Prensa*, 26 de septiembre de 1961).

36. Y, según las fuentes adventistas, doctrinalmente conflictivo.

37. Que será reconocida legalmente el 12 de abril de 1957.

38. Sobre el origen de la doctrina de Loje, incluso sobre sus propios planteamientos, los datos resultan bastante contradictorios. Es de recordar que, en casos semejantes, en la construcción ideológica los autores no distinguen entre la procedencia formal de las fuentes en las que beben sus informaciones.

39. No son pocos los miembros de la congregación israelita que conocen la relación entre Loje y Ataucusi, si bien no nos ha sido posible indagar mucho más al respecto.

40. De ello existe hasta constancia gráfica.

41. La breve relación en el tiempo, sin embargo, tuvo un enorme peso en cuanto a la herencia que recibirá la AEMINPU. Fijar qué elementos incorporó Ataucusi tras esta relación será una labor extremadamente compleja, que pasa por construir un árbol genealógico del credo y comparar las creencias israelitas con las

Estas y otras noticias que tenemos de Ataucusi en estos arios lo sitúan habitualmente en torno al distrito de El Agustino, donde se encontraba el domicilio de los Loje y donde se acabará instalando el primer templo israelita (CECABI, Centro de Capacitación Bíblica). Precisamente la ubicación de este local (un antiguo templo pentecostal) introduce otra de las cuestiones confusas de estos primeros años: la relación entre Ezequiel y las iglesias pentecostales. Aunque su hijo Leoncio declaró alguna vez que su padre había pertenecido a alguna denominación de este tipo (Scott, 1990a: 34), Ezequiel ha negado dicha militancia[42]. Sí parece más aceptado que el referido primer CECABI fuese originalmente una iglesia pentecostalista situada en «7 de Octubre», un pueblo joven del distrito de El Agustino, cuya desatención por parte de los misioneros permitió que acabase siendo ocupado por Ataucusi y sus primeros seguidores limeños. Al menos, no hay duda de que el líder religioso tuvo una cierta relación con grupos pentecostalistas tal como él mismo contó en alguna ocasión[43]. Más allá de la interpretación que se den a estos testimonios, resulta innegable el profundo legado pentecostalista tanto en la práctica ritual de los israelitas[44] como en la importancia de la doctrina del Espíritu Santo.

En 1967 se produjo un hecho de profunda gravedad en la vida de Ataucusi: su esposa Dionisia Ospina, en profundo desacuerdo con la labor a la que aquél se había entregado[45], lo expulsa de la casa familiar. Las disputas entre los miembros de la congregación y la señora Ospina se mantuvieron hasta la muerte de ésta dos años después[46].

En la segunda mitad de la década de los sesenta, Ezequiel con-

de las iglesias «emparentadas» existentes en otros países hispanoamericanos. En este sentido, ya hemos hecho un primer intento de deshacer esta maraña en nuestra ponencia «La muerte del mesías. La evolución doctrinal de los israelitas del Nuevo Pacto Universal» presentada en el IX Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad. Simposio *Desafíos de la AEMINPU a los analistas religiosos* (Lima, 2002).

42. Cuando le fue leída nuestra tesis doctoral a Ataucusi, éste fue el único episodio con el que se mostró en claro desacuerdo.

43. Discurso de Ataucusi (Grabación AGINP ve019a: 25').

44. El ritual de sanación y espiritualidad intensamente vivencial que caracterizan el culto pentecostalista forman parte del rito israelita.

45. Posiblemente soliviantada por las preocupantes informaciones que aparecen en la prensa.

46. Entrevista al hermano Andrés Cáceres.

solidará la comunidad limeña[47], pero no serán arios exentos de contrariedades. Los problemas derivados de la colonización de la selva acarrearán diversas denuncias. A éstas se unirán otro tipo de acusaciones frecuentes entre los nuevos movimientos religiosos, entre ellas las imputaciones por delitos sexuales. Por si fuera poco, la propia esposa de Ataucusi, así como uno de sus hijos, participarán en este tipo de ataques. Es en estos arios cuando los medios de comunicación, en particular la prensa «chicha», comienzan a prestar atención al grupo, que desde ese momento se convertirá en frecuente diana de sus ataques[48].

Como resultado de las denuncias algunos de los primeros hermanos fueron encarcelados, mientras que el propio Ezequiel tuvo que permanecer prófugo por un espacio indeterminado de tiempo. Finalmente, detenido y tras un período de prisión preventiva[49], será finalmente absuelto de las imputaciones que se hicieron contra su persona.

Paralelamente a estos episodios la recién fundada congregación experimentará sus primeras escisiones. En 1969 Manuel Canales —el hermano Jacob—, tras una disputa con Ataucusi acerca de la autoría de la Ley Real[50], abandona la congregación en forma aparentemente amistosa[51]. Le seguirán algunos de los hermanos que fundarán un nuevo movimiento: Israel espiritual o jacobitas[52].

47. El 27 de octubre de 1968 se funda la AEMINPU, que obtendrá reconocimiento legal un año después (existe alguna noticia acerca de que la fundación pudo haber sucedido un año antes [Scott, 1990a: 35]). Es también en este momento cuando se consigue la concesión del fundo de Villa Toledo (Cieneguilla) sobre el que se comienzan a celebrar las ceremonias y que acabará convirtiéndose en la iglesia matriz y principal Casa Real.

48. La práctica totalidad de los 307 documentos periodísticos recogidos inciden en este tipo de imputaciones.

49. Unos cinco meses cumplidos en El Sexto (*Biografía de Ataucusi*, Doc-2002-055, p. 042b).

50. La concordancia bíblica sobre los diez mandamientos que Ataucusi habría recibido en el arrebatamiento y que preside todos los templos y centros de la congregación.

51. Así al menos se extrae de una carta manuscrita del propio Manuel Canales presentando su renuncia como miembro de la AEMINPU, si bien no contamos con ninguna constancia de la autenticidad de dicho documento.

52. No hemos podido establecer contacto con este grupo, si bien es patente que el número de seguidores y su proyección regional no han sido, en absoluto, tan llamativos como los de la AEMINPU. Inicialmente, los propios israelitas estiman que un tercio de la congregación original —«los más débiles»— se habrían incorporado al grupo de Canales.

La primera mitad de los años setenta no es particularmente prolija en noticias. Se ha supuesto que son los arios de consolidación de los símbolos de la congregación[53]. Un acontecimiento personal destacado y de trascendencia posterior es el segundo matrimonio de Ataucusi, un enlace promovido por su entorno y del que nacerá Ezequiel Jonás Ataucusi Molina[54], sucesor en la jefatura de la congregación al fallecimiento de Ezequiel. Finalizando la década volverán a aparecer los cismas[55] y de nuevo surgirán problemas con la Ley[56].

II. «EL CAMINO DE LA VIDA REAL». UNA DOCTRINA EN EVOLUCIÓN

El desarrollo de la congregación, sus éxitos materiales y la vitalidad demostrada hasta el presente no pueden, sin embargo, eclipsar el más fascinante de los aportes de la AEMINPU: su creación doctrinal. Sintetizar en un trabajo académico el cúmulo de doctrinas, siquiera las comunes, que constituyen el *credo* israelita es una tarea compleja[57]. El grupo aún se mueve en un período carismático, sin una estructura jerarquizada y, menos aún, una doctrina canonizada y rígida[58]. El esfuerzo por recoger ordenadamente el *corpus* de sus creencias nos ofrece, en sí mismo, un testimonio de lo fútiles que en ocasiones son los restos sobre los que se construye la historia de las religiones. De una forma necesariamente escueta diremos que la AEMINPU articula sus creencias sobre tres pilares

53. A decir de Scott, muy influidos por el ambiente nacionalista que vivía el Perú contemporáneo.

54. El matrimonio con Silvia (Silveria) Molina durará unos pocos años y, aunque nunca se produjo un divorcio formal, la esposa de Ataucusi lo abandonó cuando el pequeño Jonás apenas contaba con unos pocos años, razón por la que el nuevo misionero general de la congregación pasó los primeros años de su vida alejado de la misma.

55. Como el protagonizado por Odilón Gamboa.

56. El más conocido de todos es la acusación por violación de Paulina Gamboa —hijastra de Odilón— que, pese a ser un asunto sobreseído por la Justicia, ha continuado siendo aireado por los periódicos.

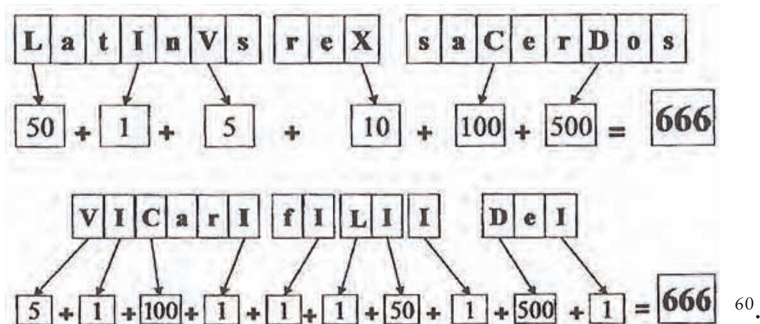
57. Máxime tras el fallecimiento de Ataucusi.

58. Precisamente en estos meses la AEMINPU desarrolla una intensa actividad para recopilar y fijar los textos elaborados por Ataucusi.

fundamentales[59]: el Perú privilegiado, la figura de Ezequiel Ataucusi y la cuarta generación.

1. *El Perú privilegiado*

El primero de los conceptos enunciados, la noción del Perú privilegiado, parte de un planteamiento común dentro de las denominaciones no católicas: el abandono del recto camino señalado por Dios que, tras el «edicto de Constantino», habría protagonizado la Iglesia romana. A partir de aquel momento, un período de tinieblas habría oscurecido a la humanidad hasta el restablecimiento de la alianza entre Jehová y su pueblo, un hecho situado en 1955 y que contaría con el principal protagonismo de Ezequiel Ataucusi. La Iglesia católica, personificada por el Papado, no sería sino la representación del mal en la tierra. Los israelitas, siguiendo las enseñanzas de Eleenor White, hacen un uso *sui generis* de la exégesis para interpretar el apocalíptico «número de la Bestia» (Ap 13, 8).



[60].

A pesar de su deseo por mostrar una aparente buena convivencia, los dirigentes de la congregación viven en un continuo «estado

59. Se trata de una apreciación reduccionista y etnocéntrica. Los tres pilares señalados no son más que los elementos sobresalientes e idiosincrásicos que singularizan la doctrina del grupo frente a otras congregaciones cristianas, pero en modo alguno se puede cerrar el mundo de sus creencias sólo a ellos.

60. Entrevista personal con el hermano Guillermo Oseda el 6 de julio de 1991.

de temor» con la Iglesia católica, a la que acusan de cuantos males y contrariedades sufre la asociación[61].

Como ya hemos dicho, tras un lapso de tiempo en el que la humanidad ha permanecido apartada del camino verdadero, Dios se apiadó del hombre y decidió restablecer su alianza con él. Lógicamente no se trató de un hecho improvisado, sino previsto en los planes divinos y anunciado a través de las sagradas Escrituras[62]: «Con un poco de ira escondí mi rostro de ti por un momento; pero con misericordia eterna tendré compasión de ti, dijo Jehová tu Redentor» (Is 54, 8). El escenario para la nueva alianza no es otro que Perú, existiendo diversas profecías que apuntarían en ese sentido. «No temas, porque yo estoy contigo; del oriente traeré tu generación y del occidente te recogeré» (Is 43, 5). Dado que la cartografía ha situado tradicionalmente al continente americano en el hemisferio occidental, los israelitas deducen que el Nuevo Mundo era el lugar designado para restablecer el pacto. Una vez determinado el continente, la «hermenéutica israelita» llega a afinar más: «Hijo del hombre, pon tu rostro hacia el mediodía, y derrama tu palabra hacia la parte austral, y profetiza contra el bosque del campo del mediodía» (Ez 20, 46).

De lo que se desprende que el acontecimiento habrá de producirse en el subcontinente meridional. La concreción es mayor en Isaías (19, 18), donde se habla de la «ciudad del sol» —clara imagen del Cuzco— a la que también se refirió el profeta Ezequiel (38, 12) cuando mencionó el «ombligo del mundo»[63]. El episodio

61. La ruptura que, en torno al ario 84, se produjo entre ellos y el APRA gobernante fue achacada a maniobras soterradas del arzobispo de Lima, que presionó para acabar con una unión «de interés para el pueblo». También los atentados que Ezequiel sufrió han sido atribuidos a elementos católicos. Estas interpretaciones resultan testimoniales de la obsesión con que la AEMINPU ve sus relaciones con los «romanos». Los «ataques» hasta el momento no son más que un pálido reflejo de la terrible persecución que se habría de iniciar en los tiempos finales.

62. El mecanismo de hermenéutica israelita resulta extremadamente complejo, cuando no chocante. Todo el discurso exegético de la congregación se construye sobre el verso de Is 28, 10 («Porque mandamiento tras mandamiento, mandato sobre mandato, renglón tras renglón, línea sobre línea, un poquito allí, otro poquito allá»). Los versículos bíblicos (preferentemente leídos en la versión Reina- Valera) tienen sentido en sí mismos, cuando no las mismas palabras sueltas. Las asociaciones se realizan a través de las propias concordancias frecuentes en las traducciones protestantes. En estas condiciones la hilación de las enseñanzas resulta extremadamente abierta y de gran riqueza de posibilidades.

63. Entrevista personal con el hermano Guillermo Oseda el 6 de julio de 1991.

del mítico enfrentamiento entre David y Goliat es también una profecía del futuro que aguarda a la humanidad. Los cinco guijarros tomados por el futuro rey de Israel representan los cinco continentes, pero sólo una piedra, América, alcanzará a herir mortalmente la frente del filisteo[64].

Estos anuncios y la cosmovisión tradicional del hombre andino generan una peculiar visión de la historia del Perú. En ella los incas no serían tan paganos como habríamos considerado hasta ahora. He aquí el relato que sintetiza Espinosa-Benavides:

> Manco Cápac fue el primer profeta peruano, es éste el que enseñó la cultura a los peruanos (agricultura, caza, pesca, dar leyes sabias). Los incas (reyes, emperadores) que le suceden siguen sus consejos (se les compara con los apóstoles) y logran hacer un pueblo grande y fuerte con sabias leyes, pero a medida que se sucedían los reyes, éstos no eran como Manco Cápac sino que se van alejando de Dios y se hacen pecadores, entonces, el espíritu de Dios se alejó de ellos y es por eso que el último Inca no fue asistido por Dios y son conquistados por los españoles» (Espinosa-Benavides, 1984: 50).

En un testimonio que recogimos años después se subraya un rol primordial de los incas: eran profetas de Dios. La historia de Manco Cápac y la de Moisés se fusionan:

> Ya sabemos por historia que los primeros incas Mama Odio y Manco Cápac salieron del lago Titicaca pero en realidad no fue así. ¿Cómo que nosotros sabemos estas cositas? Gracias a Dios pues por aquel Varón que el Espíritu Santo de Dios manifiesta a él y por intermedio de él nos hace conocer.
>
> Según la precedida de la historia el verdadero origen de ellos la procedencia, de donde vinieron. Dice en Puno hay una ciudad de Uros, un río colindante llega al lago Titicaca, entramos dice, en esa ciudad de Uros Dios hay una criatura, una familia, entonces nace. En Uros por intermedio de un río como hizo Moisés, así le habría soltado, en una especie de canastillo, entonces, justamente Dios para entonces la abominación era grande también en la tierra. A los incas también quería manifestarse Dios por intermedio de ellos para establecer su ley. ¿Cómo fallaron ellos?, ¿qué pasó? La criatura venía, según dicen, navegando. Entonces Dios tomó instrumento y se hizo gente y lo hizo navegar, llegando hasta el lago Titicaca... llegando a ese río, en el momento de llegar, en-

64. En realidad, las profecías y referencias encontradas son muchas más.

> tonces qué pasa, saliendo de ahí justamente, no sé cómo sería su procedencia de Mama Odio, de tal manera que el lago Dios había destinado a ese hombre para que viniera por eso, lugares a esa criatura no sé. Dios instruye en ese lago, entonces, se hacen grande ya. Dios envía para que sea manifestado tomando el nombre de Dios para establecer nuevamente la ley, pero dijeron el Señor dice así: No les digas de parte de Jehová Dios ha venido, si le dices de parte de Dios Jehová he venido, no los creerán y los matarán, peor mas si dicen el sol nos ha traído, el sol nos está encomendando, el sol que nos alumbra, si los creerán, entonces a ellos hablaba así.
>
> Pero parece que ellos tampoco entendían cómo Dios les estaba instruyendo... La gente les vieron salir del lago, entonces pensaron que el sol les habían mandado a ellos, preguntaron: «Sí, manifestaron. El sol nos ha traído, nos ha mandado a Vds. para enseñarlos las enseñanzas». Desde ahí enfocaba que adorarlo al sol, a la luna como la madre... El fallo fue que no le preguntaron y dijo si va a ir en nombre de Jehová les matarán, no les creían porque no conocían ese nombre mas al sol, tan conforme con ellos manifestaron, pero no dijeron, porque Dios también es el sol.
>
> El hombre no hacía correcto lo que Dios ordenaba, por esa causa quizás la promesa de ellos tiene su ruina. Prácticamente ellos también decayeron, su decaimiento fue en verdad sí. Por eso fue el decaimiento de los incas[65].

Como se ve, la furibunda condena que del paganismo hace la AEMINPU[66] obliga necesariamente a reubicar las «actitudes impías» del mundo prehispánico. Igual que el Inca Garcilaso, los israelitas intentan mantener la fama de los soberanos del Tahuantinsuyu, atribuyéndoles una labor civilizadora y, en cierto modo, preparatoria de la llegada de la palabra de Dios. Mientras que, según el cronista, los gobernantes cuzqueños habían «intuido» algunos conceptos «precristianos», para los israelitas —siempre próximos a la idea de revelación— el conocimiento de la verdad fue dado por Dios a los fundadores de la dinastía cuzqueña, manteniéndose el cristianismo bajo la apariencia formal de una heliolatría.

Los informantes de Espinosa situaron la definitiva ruptura entre los incas y Jehová en el célebre encuentro de Pizarro y Atahuallpa. Al arrojar el gobernante cuzqueño el breviario del padre

65. Entrevista personal con el hermano Juan Huamaní (30 de julio de 1991).
66. Con petición de la pena capital para los infractores (Ataucusi, s.f.b).

Valverde provocó el abandono divino y su propia caída en desgracia (Espinosa, 1984: 51). Ocho años después de ser recogido este relato, la interpretación del episodio había variado. Atahuallpa habría presentido que la Biblia que traían los españoles estaba adulterada por los «romanos», siendo ésta la causa de su rechazo.

Los israelitas, por otra parte, ven las costumbres andinas claramente relacionadas con las que los judíos bíblicos practicaban en tiempos del Antiguo Testamento. Se señala así que los habitantes del Tahuantinsuyu usaban largas cabelleras, tal como Dios había ordenado al pueblo escogido (Lev 21, 5). También los incas celebrarían el holocausto hebreo, con la diferencia de que, al carecer de ganado ovino y vacuno, tuvieron que recurrir a la llama y a los otros auquénidos andinos.

La vinculación entre el Incario y el Dios del Antiguo Testamento fue tan intensa que, incluso, llegó a existir un «decálogo» andino semejante al que recibió Moisés en el Sinaí. Dicha ley se encontraría aún en el Huaynapicchu[67], donde un misionero de la congregación, el hermano César Palomino, está realizando investigaciones con objeto de fundamentar arqueológicamente esta afirmación. La idea aparece también en uno de los himnos de la congregación:

> Oh Israel, primogénito de Dios,
> Libertador de toda la humanidad
> Machu Picchu es el Monte de los Incas
> En Palestina el Monte Sinaí
> Donde Moisés recibió mandamientos de Dios
> En el Perú, Israel lo recibió[68].

Aunque sin formar parte de la doctrina general del grupo, es fácil encontrar entre sus miembros otras interpretaciones legendarias de la historia peruana. Es el caso del mito de Inkarrí. El propio Ataucusi nos relató la siguiente versión:

> El Inca fue capturado por Pizarro y sus socios quienes decidieron matarlo, a pesar de la habitación llena de oro que el Inca les había proporcionado. Antes de que lo hiciera el Inca pidió cantar y

67. Entrevista personal con el hermano Juan Huamaní (30 de julio de 1991).

68. *Santos Salmos. Himnos y Coros del Alto Monte de Israel*, Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (s.f. [Lima, 1991]: 97).

le fue concedido. En realidad, no cantó sino que ordenó que sus riquezas se escondieran siete estados hacia el interior de la selva. Pizarro le cortó la cabeza al Inca con su propia espada. Al hacerlo botó la cabeza que no cesaba de sangrar. La recogieron y la cubrieron de oro para llevarla a España.

Ahora está en el Palacio, tras siete puertas. El Presidente [de España] la quiere porque suda oro. Para verla hay que entrar calato y así nadie se puede llevar el metal.

La cabeza quiere ver tierra del Perú.

El cuerpo del Inca está vivo en la selva, con los otros Incas, en el Paititi.

El día del fin del mundo cabeza y cuerpo volverán a unirse[69].

El relato conserva básicamente las características tradicionales del arquetipo, aunque con una diferencia sustancial. La reunión entre cabeza y cuerpo no provocará el nuevo *pachacútec*, más bien el fin de los tiempos actuales tendrá lugar por otros motivos y, entre los sucesos que acontecerán, tendrá lugar la *re-capitación* de Atahuallpa, el cual tampoco ostentará una posición especial en el mundo futuro. Mientras que en las restantes versiones el regreso del héroe tendría por objeto la asunción del poder, en el caso que nos ocupa el Inca se incorporaría al milenio israelita como uno más de los justos[70].

Otros ejemplos de la idea del Perú privilegiado en el himnario oficial de la AEMINPU, *Alto Monte de Israel*, de donde tomamos los siguientes fragmentos:

[...] Israel elegido de Dios
vino a nacer en el Perú [...][71].

En el Perú tierra del sol
ha nacido el hijo de Dios
el autor de la libertad
para salvar la humanidad [...][72].

Aunque mal les pese, la gloria se verá
aunque mal les pese en el Perú será [...][73].

69. Relato reconstruido pocas horas después de haberlo oído de labios de Ezequiel Ataucusi (7 de julio de 1991).
70. Entrevista con el hermano Oseda (11 de julio de 1991).
71. *Santos Salmos...*, cit.: 170.
72. *Ibid.*: 160.
73. *Ibid.*: 15.

En el Perú nació Israel
para consuelo del mundo [...][74].

Curiosamente, esta singular concepción del papel histórico del Perú no resulta del todo novedosa en la historia de América y, en cierta medida, encuentra antecedentes en la doctrina de la *translatio imperii, translatio eclessiae* que diversos autores españoles defendieron durante los siglos XVI y XVII[75].

2. *La figura de Ezequiel Ataucusi*

En los textos impresos de la AEMINPU para el público general, y en sus recientes páginas web, Ataucusi aparece siempre como «Fundador», «Compilador bíblico» y «Misionero general», calificativos que, en sí mismos, no resultan demasiado significativos[76]. Diferente es el trato descubierto a través de los textos más «domésticos» de la congregación, donde podemos encontrar los siguientes epítetos: «Padre Israel», «Postrer Adán», «Cristo de Occidente», «Inca», «el Varón», «el Hijo del Hombre», etc. El tratamiento que utilizaban habitualmente los dirigentes y hermanos de la congregación era «Mi Señor» o «Maestro», incorporando al vocativo una mezcla de respeto y temor. «El Varón», por su parte, respondía a este trato con cierta tibieza, combinando rasgos de campechanía y paternalismo con otras actitudes más duras, en una mixtura difícilmente entendible desde un universo mental no andino.

Los cánticos de la AEMINPU recogen también la devoción de sus miembros hacia la figura de Ataucusi:

74. *Ibid.*: 140.

75. Como hace Meneses: «[...] la fe, acorralada hace más de 40 años que va huyendo de sus enemigos, y en su retirada se dirige siempre hacia Occidente, donde Dios pregonó un plus ultra cuando 'començó la miseria de Alemaña', y donde se da prisa en labrar una casa para que quizá en un futuro pueda establecerse en ella su Iglesia, equiparada a la mujer que escapa del dragón apocalíptico» (Felipe Meneses, *Luz del alma cristiana*, Valladolid, 1554, ed. de Medina del Campo, 1567, f. 20v y 22v-23v; cit. en Gil [1989: 240-241].

76. Recientemente una página de procedencia desconocida ha comenzado a utilizar la palabra «rey».

En nuestro Perú nació el Hijo del Hombre siervo escogido desde tiempos antiguos su nombre bendito es Israel el Rey[77].	El mundo no sabe de dónde procedes tú eres de arriba Padre Israel. Ezequiel tu nombre Israel también uno es de la tierra el otro es del Cielo Jehová te ha ungido para ser maestro... Un gozo especial vamos mereciendo tu santo Espíritu nos va prosperando[78].	En la tierra de los Inkas ha nacido el Pimpollo para gobernar naciones de los cinco continentes...[79].	En Belén el 6 de abril nació Jesús en el Perú el 10 de abril nació Israel[80].

Estos textos nos permiten aproximarnos a la auténtica identidad de Ataucusi: «Nuevo Cristo en la Tierra»[81], el «Hijo del Hombre»[82] que viene a alertar a la Humanidad antes del «Tercer Juicio» (Marzal, 1988b: 353). Ezequiel es contemplado como «epifanía» de la tercera Persona de la Trinidad. Si en Jesús de Nazaret fue el Hijo el que descendió a la tierra, ahora lo ha hecho el Espíritu Santo bajo la forma carnal de Ataucusi[83], el cual, dentro de las concepciones «israelitas», estaría a la par o incluso por encima de Cristo[84].

77. *Santos Salmos...*: 266.
78. *Ibid.*: 24.
79. *Ibid.*: 302.
80. *Ibid.*: 155.
81. Es el título con el que la familia Loje lo recuerda.
82. En las visiones descritas en su biografía, la voz que le habla se dirige a él usando este vocativo en la mayoría de las ocasiones.
83. «[...] y las obras que Jesús hace hará y mayores hará. En este tiempo ese alguien va a ser de diez a veinte veces mayores maravillas que Jesús» (entrevista con el hermano Guillermo Oseda, 11 de julio de 1991).
84. No es fácil encontrar declaraciones directas en este sentido. Se diría que es la más íntima de las creencias de la congregación y no resulta fácil que los hermanos las compartan abiertamente con «desconocidos». En alguna ocasión se le ha preguntado directamente al propio Ataucusi en este sentido. Marco Curato-

La prueba más importante que sustenta la sacralidad de Ataucusi sería la recepción de la «Ley». Todos los templos «israelitas» están presididos por una tabla con la transcripción del decálogo deuteronómico[85] y otra que recoge una compilación de concordancias bíblicas: el estudio que recibió Ezequiel en su «arrebatamiento»[86].

Ataucusi tiene la doble misión de restaurar el pacto con Jehová y guiar a la humanidad en un momento crítico y definitivo de la historia: el paso a la «cuarta generación».

3. *La «cuarta generación»*

Las concepciones escatológicas de la congregación quizás no son tan originales como las creencias ya mencionadas y, sin duda, son las que más han evolucionado tras el fallecimiento de Ataucusi. Para los «israelitas» la historia de la Humanidad se articula en

> [...] tres malos juicios a la Humanidad. A los Padres, en tiempo de Noé, con diluvio.., el tiempo del Hijo, se refiere al segundo Juicio con Lot, azufre y fuego fue sobre la faz de la tierra... ahora viene sobre los terceros, que somos nosotros, la tercera generación (Dt 23, 8). Este Juicio va a proceder como antiguamente procedió. Con Noé y con Lot eran hombres que juzgaron, mediante Dios

la lo hizo, respondiéndole Ezequiel: «Tú lo has dicho» (comunicación personal de Marco Curatola). También en forma velada se lo ha declarado a Marzal (Marzal, 1988a: 118).

No sabríamos establecer el grado de extensión que tiene entre los fieles. Al menos, es una cuestión bastante asumida por los dirigentes. En cualquier caso, ésta es sin duda la creencia más controvertida de la congregación y genera un verdadero problema clasificatorio. Tradicionalmente, se han empleado la aceptación del dogma trinitario, así como la naturaleza divina de Cristo, como los referentes necesarios para considerar cristiana a una iglesia. Ambas creencias son aceptadas por la AEMINPU; sin embargo, al situar a Ataucusi por encima de la figura de Cristo, dejando la redención inacabada, mueve a la mayoría de los autores a no aceptar a la congregación en el rubro de las iglesias cristianas.

No se trata, en cualquier modo, de un caso totalmente novedoso, y aunque no hemos podido localizar herejías trinitarias parecidas, el planteamiento recuerda mucho a las enseñanzas de Montano en el siglo iii (al menos, las que ponen en su boca sus adversarios) y más recientemente al movimiento de Mita en Puerto Rico.

85. A este respecto más adelante veremos que esta disposición no es una singularidad de los templos israelitas peruanos.

86. Episodio fundamental en la «historia sagrada» israelita, cuando Ezequiel fue arrebatado al tercer cielo, donde le habría sido comunicada su misión y entregado el decálogo.

> juzgaron... ahora va a juzgar otro hombre, ese hombre se llama «Hijo del Hombre» o Israel, personificado en la forma carnal de Ezequiel...[87].

Nos encontramos en la «tercera generación», a la que Dios ha dado una duración limitada —unos dos mil años— a contar desde el principio de nuestra era. El fin, por lo tanto, se encuentra próximo. Tras el castigo de siete arios en los que la sequía y el hambre asolarán la Humanidad, sólo una pequeña porción de ésta sobrevivirá: la congregación israelita. En varias ocasiones se anunció con bastante claridad el momento en que tendría lugar el comienzo del cataclismo, si bien siempre se aguardó con esperanza que Dios aplazase esta catástrofe.

En cualquier caso, sólo un hombre, Ataucusi, tenía la posibilidad de detener el Juicio: «Por amor a la Humanidad, aún él puede resistir y quizás hasta tener un poquito más aguantar el Juicio para dar lugar a que esa gente aún se congregue, pero eso está en la mano de él...»[88]. Se esperaba que, cuando el tiempo llegase, Ezequiel se habría de despojar de sus ropas humanas y vestiría su túnica[89]: «Cuando él se vista, se ponga túnica y se muestre al mundo, desde ese momento se inicia el Juicio...»[90].

Ataucusi iniciaría entonces una predicación que duraría mil doscientos sesenta días —el mismo tiempo que la vida pública de Jesús—, al cabo de los cuales tendría que ser crucificado por la Iglesia católica. Entonces se levantaría efímeramente el Anticristo. El cuerpo de Ezequiel permanecería durante tres días sin sepultura:

> [...] tres días y medio estará su cuerpo botado en la plaza [...] no lo van a enterrar [...] para que no digan que resucitó [...] a los tres días y medio vendrá el Espíritu de Dios nuevamente y dirá «Subid aquí». Se levanta y se va a ir [...] De ahí el Cielo y la Tierra se van a oscurecer y luego [...] posteriormente va a bajar como un rayo solar como el sol se va a ver, de ahí, descenderá Cristo con su

87. Entrevista con el hermano Guillermo Oseda (11 de julio de 1991). El relato recogido por Marzal en 1986 es considerablemente distinto en cuanto a la descripción de las edades (Marzal, 1988a: 120).

88. Entrevista con el hermano Guillermo Oseda (11 de julio de 1991).

89. Tras los primeros años en Junín y en Lima, Ataucusi no volvió a vestir jamás la túnica (salvo para unas fotografías), pues se entendía que el día que tomase las «ropas reales» sería el anuncio del fin.

90. Entrevista con el hermano Guillermo Oseda (11 de julio de 1991).

> potencia, con sus miles y miles de ángeles para rescatar a los que son salvos y los ángeles vienen en carros de fuego, carros de fuego o platillos voladores como dice la ciencia [...] van a descender a una altura de doscientos kilómetros. El pueblo estará centralizado en algún lugar, cuando estén alabando y desde los carros de fuego descenderán nubes blancas que conocerán el pensamiento de la gente [...] se los va a levantar a aquellos que sólo piensen en Dios [...] allí los llevarán a Canaán, la tierra prometida, donde nadie ingresó[91].

La vida en el valle de Canaán adquiriría características paradisíacas:

> Ahí ya no hay comercio, ya no hay matrimonio, ya no hay procreación [...] mil años [...] se hablaría la lengua originaria: el arameo... no habrá diferencia de sexos, serán como ángeles [...] los viejos retrocederán en edad, se quedarán en los treinta años, los niños se quedarán como están [...] los tigres y los leones comerán pasto [...] prosigue la agricultura [...] Ahí no va a ingresar nadie. El resto, la generación maldita se transformará en malditos, serán como vampiros[92].

La Humanidad no vivirá allí eternamente. Transcurridos mil años, «bajarán nuevamente los carros de fuego y a esa gente se la van a llevar hasta otro planeta. Porque hay cien planetas, noventa y nueve perfectos, uno de ellos se ha perdido...»[93]. Entonces, la tierra será sometida a un juicio terrible de mil arios. Tras éste, Satanás habrá de gobernar durante trescientos días, al cabo de los cuales una ciudad edificada en el cielo descenderá para aplastarle.

Con todo la comunidad israelita, para evitar las angustias que los años previos al cataclismo depararán a la Humanidad, ha iniciado la emigración a la selva. Allí la sequía y las penurias que precederán al inicio del fin serán más soportables. Por este motivo, miles de fieles se están trasladando el interior del país, constituyendo un verdadero éxodo[94]. Camiones con grupos de sesenta o más hermanos parten periódicamente hasta Pucallpa, desde donde los peregrinos se internan en la Montaña a través de la compleja

91. *Ibid.*
92. *Ibid.*
93. *Ibid.*
94. En los últimos años, el ritmo ha decaído notablemente y hoy en día es incomparable con el volumen de hermanos que viajaron hasta 1993.

red fluvial amazónica. Contemplar la partida de uno de estos grupos se convierte en un espectáculo conmovedor, y pavoroso, a un tiempo[95].

Aunque el primer objetivo de estos colonos son los asentamientos agrícolas situados en la ceja andina, no es éste su destino final. Conforme la situación climática se vaya tornando más crítica, los establecimientos actuales serán abandonados y se emprenderá el camino hacia un punto desconocido en el interior, cuyo emplazamiento exacto tan sólo conocía Ataucusi. La descripción de este lugar sigue los parámetros clásicos bíblicos, aunque en determinados momentos se acerca a formas culturales del Perú más contemporáneas:

> [Acerca del río de la tierra prometida] de esta altura era la espuma, y entonces la espuma saqué con mi mano, probé y era muy agradable, entonces, no contento con eso, seguí levantando el mismo líquido, levanté así y tomé, entonces mi paladar sintió el gusto de cuando uno prepara chocolate con leche y con «cuaquer». Ese gusto tiene esa leche con miel[96].

Sin embargo, incluso en vida de Ataucusi, los israelitas eran conscientes de que la cercanía del término de la historia iba a suponer una injusticia para los muchos hombres a los que aún no había llegado el mensaje de Dios. Los hermanos confiaban en que se produjera una moratoria que les permitiese predicar la palabra de Jehová hasta el último rincón de la tierra. El propio Ezequiel, en varias ocasiones, se lamentó públicamente de la falta de voluntad y decisión de los hermanos para salir a predicar, mientras que éstos vivían con doble angustia esta circunstancia, pues comprendían que, en el caso de no poder completar su misión, la responsabilidad de la omisión recaería sobre ellos.

95. Resulta difícil establecer el móvil principal que empujaba esta inmigración. Si bien es cierto que entre los expedicionarios el sentido apocalíptico no le era ajeno a nadie, también es cierto que las terribles condiciones que se han apoderado de los sectores socio-económicos de los que proceden los israelitas y el magnetismo mítico que la selva como tierra de promisión tiene para el peruano medio hacen pensar también en el deseo de mejorar las condiciones de vida.

96. Charla de Ezequiel Ataucusi (18 de abril de 1992).

III. RITUAL Y ORGANIZACIÓN

Aunque aparentemente el ritual de la congregación es sobradamente conocido[97] y ha sido repetido en diversos trabajos académicos, todavía existen facetas ignoradas[98] y otras sobre las que queda aún mucho por trabajar[99].

1. *Fiestas solemnes y otros ritos*

En general, el ritual aparenta ser un híbrido entre el Antiguo Testamento y el desarrollado por las iglesias evangélicas[100]. El calendario sagrado israelita se articula sobre tres grandes fiestas anuales: de Pascua (o Ázimos), de Pentecostés (o Semanas) y de las Cabañas (o Tabernáculo). A ellas habría que sumar Expiación o Reconciliación (10 de octubre), así como el día de las Trompetas y Lunas Nuevas todos los meses y el reposo todos los sábados del año.

La celebración de las fiestas anuales presenta una estructura bastante parecida. A lo largo de la semana que dura la celebración, se alternan estudios bíblicos, cantos de alabanzas y algunos trabajos comunitarios en las instalaciones de Cieneguilla. Durante este tiempo, la iglesia matriz se convierte en un auténtico pueblo nómada, donde se instalan los miles de fieles que se trasladan allí con toda su familia'[101]. El día central de la fiesta —el sábado— tiene lugar un gran ritual: el holocausto[102], ceremonia en la que es incinerado un becerro o un cordero previamente sacrificado y aderezado según las prescripciones bíblicas. En la Pascua se celebra también la «cena del Señor»[103]. Al margen de estas fiestas, todos

97. Dos excelentes trabajos en este sentido son el ya mencionado de Enrique Espinosa y el de David Scott (Scott, 1990b).

98. Como ejemplo, se podría citar las «Postas de Sanidad Espiritual», donde se ejercen ritos a medio camino entre la sanidad pentecostalista y determinadas tradiciones curanderas brasileñas y que, pese a su indudable interés, no han merecido hasta el presente demasiada atención.

99. Aunque aquí no podremos ahondar gran cosa en el mismo.

100. Si bien, como apunta Marzal, existe una fuerte presencia de elementos andinos (Marzal, 1988a: 119).

101. Para tal efecto cada iglesia de Lima cuenta con sus respectivas cabañas en el recinto.

102. En los últimos años se ha producido un cambio y los holocaustos son celebrados casi todos los días de la fiesta.

103. En ella son corderos los sacrificados —a diferencia del holocausto—, asados en *pachamanca* y consumidos —con hierbas amargas— por los hermanos e invitados allí presentes.

los sábados tiene lugar el reposo[104] y, una vez al mes, la «fiesta de la Luna Nueva»[105].

Durante todo el tiempo que duran las solemnidades, hombres (varones) y mujeres (varonas) permanecen separados y sólo se reúnen para el almuerzo o cuando finaliza la jornada. Igualmente, las hermanas y hermanos en estado de impureza[106] han de permanecer apartados del resto de la comunidad para no contaminar a los restantes concurrentes.

Una peculiaridad reseñable de las ceremonias no celebradas en sábado es el notable estado de excitación observable entre los hermanos. Algunos de ellos, «invadidos por el Espíritu», comienzan una candenciosa danza en la que «el hombre es movido»[107].

Otra gran ocasión es el bautismo, celebrado de manera multitudinaria, en algún río próximo. El ritual es semejante al de otras iglesias cristianas. Mientras el sacerdote bautizador —o un «misionero»— espera metido en el río, una hilera de fieles ataviados con túnicas aguardan acompañados por un hermano. Una vez dentro del río, el celebrante, al tiempo que invoca al Espíritu Santo, vierte el agua sobre la cabeza del nuevo miembro de la comunidad. Los israelitas no aceptan el bautismo para menores de catorce años[108], aunque en la práctica esta norma se interpreta de forma muy elástica.

Pese a no formar parte de ritual alguno, es preceptivo hacer referencia a uno de los elementos más idiosincrásicos de la congregación y, sin duda, su elemento más visible, el aspecto externo de los hermanos. Ya hemos mencionado cómo Ataucusi llegó a comprender que el voto nazareo sigue estando vigente en la actualidad. Por esta razón, los miembros de la congregación no se cortan cabellos ni barba. Igualmente, es deseable que hermanos y hermanas vistan en la forma en la que se interpreta lo hacían los is-

104. Cuya estructura incorpora igualmente estudios bíblicos y un holocausto.

105. En forma semejante.

106. Las mujeres que no han cumplido la cuarentena después de un parto, las que se encuentran menstruando y los hombres y mujeres que han tenido relaciones sexuales en las últimas veinticuatro horas.

107. ¿Se trata de un elemento procedente del pentecostalismo? En este sentido se podría recordar la manera en la que algunos antiguos hermanos encomiaban las virtudes espirituales de Manuel Canales: «Dios era su fortaleza interior y cuando ésta se manifestaba saltaba hasta la altura del techo y los cimientos de la casa temblaban» (*Biografía de Ataucusi*, DOC-2002-055, p. 043).

108. Nueve arios según otros autores.

raelitas del Antiguo Testamento, un propósito cumplido en mayor medida por las mujeres del movimiento, quienes, cuando menos, llevan en todo momento el velo de pureza (una toca, semejante a las de las religiosas católicas) de diversos colores[109] y, ya no con tanta frecuencia, una túnica. No es tan habitual, sin embargo, encontrar a hombres fuera de las ceremonias vistiendo túnica. Éstos, por otra parte, suelen ocultar sus largas cabelleras bajo gorras[110], pasando más desapercibidos que las hermanas.

2. *Organización secular y religiosa*

La estructura actual de la congregación resulta difícil de comprender desde fuera. De la emulación por parte de la AEMINPU de formas religiosas y administrativas de diverso origen han resultado una serie de cargos religiosos y administrativos tan numerosos como poco delimitados en sus funciones[111].

Comenzando por la dirigencia, existen básicamente dos grandes bloques, el secular y el eclesiástico. El segundo tiene unas funciones sumamente limitadas y se orienta a una acción espiritual, doctrinal y ritual, así como a la intermediación en problemas surgidos en el seno de la congregación (disputas familiares o problemas de otro tipo). También interviene a la hora de determinar problemas doctrinales[112]. Por último, funciona como apoyo de la otra gran rama: la presidencia administrativa, que representa legalmente a la institución y cuyas labores son mucho más extensas. Su poder es muy superior al de la otra sección y sus atribuciones son prácticamente ilimitadas, ocupándose de la organización, la tramitación de documentos, las relaciones externas y la disciplina de los hermanos.

El valor de estas estructuras es relativo si consideramos la falta de autonomía y de representatividad que tenían en vida de Ataucusi, quien decidía el momento del relevo de los cargos administrativos principales y, suponemos, también quiénes los ocuparían.

109. La elección del mismo tiene lugar principalmente por revelación divina a través de los sueños.

110. Que siempre se quitan a la hora de la oración o la predicación, dejando sueltos los cabellos, especie de «antena» para recibir la iluminación divina.

111. A lo que hay que unir los cargos directivos del FREPAP, el partido político creado por la AEMINPU.

112. En la actualidad, miembros vinculados a la estructura eclesiástica están llevando a cabo la recopilación y ordenación de la obra de Ataucusi.

Por debajo de la dirigencia se encuentra una variada tipología de religiosos, entre los que podemos mencionar a:

— sacerdotes o levitas: encargados de las misiones rituales en los templos, principalmente el de Cieneguilla[113];

— misioneros: predicadores de la palabra autorizados por la congregación;

— ancianos: responsables menores del culto y sustitutos en ausencia del pastor;

— pastores: responsables de una iglesia y de la recolección de los diezmos;

— diáconos: segundos encargados de la iglesia.

Resulta llamativa la intensa acción llevada a efecto por la AEMINPU en campos no necesariamente religiosos como la educación, la asistencia sanitaria y la beneficencia. La infraestructura de la congregación se encuentra en un momento de retroceso a causa de la emigración masiva a la Montaña y del delicado momento que viene atravesando incluso desde antes de la desaparición de Ataucusi. Sin embargo, en tiempos pasados llegó a contar con unos diez colegios en Lima, diversas postas médicas y toda una serie de actividades asistenciales[114].

3. *El israelita*

No es infrecuente encontrar en monografías sobre nuevos movimientos religiosos referencias a la dificultad que existe para cuantificar el número de hermanos de cualquier grupo. De hecho, esta queja se ha llegado a convertir en un lugar común habitual de este tipo de textos. Las razones argumentadas son bien conocidas. En primer lugar, la falta de fuentes estadísticas fiables. Los jóvenes grupos, que a duras penas pueden hacer frente a otras necesidades administrativas más urgentes, difícilmente logran abordar el exhaustivo control de sus afiliados y seguidores. Otra importante dificultad radica en el carácter itinerante de la propia militancia. Ya ha sido reseñado el frecuente nomadismo de los miembros de nuevos grupos religiosos[115]. Ni siquiera es una sorpresa encontrar

113. En realidad, se trata de dos cargos distintos, puesto que los levitas aculan como auxiliares de los sacerdotes.

114. Los proyectos educativos de la congregación suponían la creación de toda una red educativa que abarcaba desde las guarderías infantiles hasta la universidad.

115. Llegando a recibir el, entendemos, atinado calificativo de auténtico «explorador religioso» (Prat, 1997: 119-121).

a individuos que en un breve lapso llegan a militar en diversas comunidades, alcanzando en ocasiones a asistir a dos o tres cultos simultáneamente. En estas condiciones, aun cuando fuese posible llevar un cómputo de los nuevos hermanos, mantener ese censo actualizado según los vaivenes espirituales de los congregados sería una labor demasiado ardua y, por otra parte, poco grata para los efectos propagandísticos de las nuevas congregaciones.

Pese a estas dificultades, los diversos autores que se han interesado en el estudio de la AEMINPU han tratado de proporcionar estimaciones numéricas sobre el número de israelitas, añadiendo algunas pinceladas etnográficas sobre el miembro de la congregación[116]. Como ya ha sido dicho, basándonos en los resultados electorales, no nos aventuramos a elevar el número de fieles y adherentes muy por encima de los 80.000.

Para trazar nuestro propio «retrato robot» del israelita, así como algunos datos estadísticos de la comunidad, hemos acudido a los datos generales proporcionados por el INAE[117], los extraídos de la ONPE y la encuesta realizada *ex professo* sobre 699 hermanos (313 en 1994 y 386 en 2001) que pudimos obtener de los archivos de la propia congregación.

Al igual que lo que sucede con la mayor parte de los miembros de los grupos no católicos[118], resulta evidente el peso que los inmigrantes serranos tienen dentro de la comunidad limeña de los israelitas. He aquí los porcentajes por departamento de nacimiento: Lima, 21[119]; Ayacucho, 16; Apurímac, 13; Cuco, 6; Junín y Puno, 4; La Libertad, Cajamarca y Huánuco, 3; Paso y Arequipa, 2; y otros, 6[120].

La procedencia mayoritaria del llamado trapecio surandino resulta evidente (más de un 60% del tota1[121]). Si en lugar del referente geográfico agrupamos las procedencias por grados de de-

116. Además de los datos ya mencionados, existen otras estimaciones como la de Pérez Guadalupe (1992): 100.000 hermanos.

117. En cuanto a la distribución de la población por credos (censos de 1972, 1981 y 1993), están analizados en más profundidad en Torre, (1996a).

118. Origen de no católicos: Lima Metropolitana: 30,8%; Costa: 13,2%; Sierra: 51,5%; Sin datos: 4,4% (Marzal, 1988b: 384).

119. La procedencia limeña resulta ligeramente engañosa, puesto que la inmensa mayoría de los nacidos en Lima son jóvenes, hijos de inmigrantes serranos.

120. Unos datos que no son demasiado discordantes con los ofrecidos por Ossio (1990).

121. Prescindiendo de los engañosos nacimientos en Lima.

sarrollo socio-económico[122], el resultado es que la mayor parte de los israelitas proceden de los departamentos más pobres del país. En efecto, los porcentajes son: departamentos muy pobres, 52; pobres, 18, regulares, 8, y aceptables, 22[123]. Algo muy semejante a lo que ocurre si optamos por hacer porcentajes de las agrupaciones por provincias: muy pobres, 42,8; pobres, 26,9; regulares, 4, y aceptables, 26,4[124].

No existen datos sobre la composición racial de los israelitas, por lo que debemos utilizar nuestra propia apreciación. La inmensa mayoría manifiesta rasgos físicos andinos. La presencia de otros grupos étnicos resulta casi testimonial[125]. Los «hermanos» son conscientes de esta circunstancia y recuerdan habitualmente su condición de pueblo humilde y, por lo tanto, elegido por Dios.

Es el nivel educativo donde los números nos ofrecen acaso la única disparidad entre los datos recogidos en 1994 y los obtenidos en 2001. En el caso de los varones, aunando los resultados de ambas campañas nos muestran un perfil muy semejante al del entorno socio-económico en el que viven los congregados; los porcentajes son: iletrado, 3,5; enseñanza primaria, 36,4; secundaria, 50,7; superior, 7,6; técnico, 0,3, y ns/nc, 1,5, si bien es apreciable una elevación de los niveles educativos desde 1994 a 2001. Así, el número de iletrados desciende del 5,7 al 1,6%, mientras que el número de israelitas con estudios superiores (posteriores a secundaria) se eleva de un 3,7% hasta un 11,5% en el mismo lapso de tiempo. Dentro del referido medio socio-económico, no resulta chocante encontrar un menor porcentaje en el grado de formación entre la población femenina: iletrada, 22,9; enseñanza primaria, 41,9; secundaria, 29,3; superior, 3,9; técnica, 0,3, y ns/nc, 1,7. Al igual que sucedía entre los varones, los resultados de 2001 mejoran los de 1994, si bien no en forma tan llamativa.

La dedicación profesional de los israelitas está asociada a empleos humildes. En efecto, los porcentajes entre los varones son:

122. Empleando el mapa de pobreza sugerido en Casas (1994).

123. El único departamento incluido en el rubro de «aceptable» es Lima, con lo que vuelve a producirse un falseamiento de los datos.

124. En este caso es la provincia de Lima la que modifica la apariencia de los resultados.

125. El más conocido de ellos es, sin duda, el hermano Javier Noriega, cabeza de candidatura al Congreso el año 1995 y posteriormente el principal acusado en el escándalo desatado en agosto del mismo año. Acusación de la que finalmente fue exculpado.

albañil, 30,8; comerciante, 22; estudiante, 8,2; agricultor, 7,6; chófer, 3,8; carpintero y mecánico, 3,2; empleado, 2,9; sastre, 1,8; electricista, 1,5; artesano y jubilado, 1,2; otros, 10,3, y ns/nc, 2,3. En cambio, entre las mujeres: su casa, 69; comerciante, 14; estudiante, 5,3; modista, 1,1; otros, 9,5, y ns/nc, 1,1.

Como vemos en líneas generales, los miembros de la congregación pertenecen a los estratos más modestos del universo ciudadano. Esta circunstancia se refleja en las propias instalaciones del movimiento —oficinas, templos, viviendas comunales...—, donde la precariedad de medios resulta notable, sobre todo si tenemos en cuenta el número de fieles y lo comparamos con la pujanza económica que se respira en las construcciones de otras iglesias no católicas.

En concordancia con ello, la mayor parte de los miembros de la comunidad limeña se distribuyen en los distritos menos pujantes económicamente: San Juan de Lurigancho, 13; Comas, 9; Carabayllo, Cieneguilla y Villa María del Triunfo, 9; Villa El Salvador, 7; Puente Piedra y San Juan de Miraflores, 6; y 22 en los distritos restantes. A la pobreza generalizada de sus miembros hay que unir factores de tipo personal imposibles de cuantificar. Ossio recoge varias entrevistas personales que traslucen experiencias vitales dramáticas. La inmensa mayoría de los «hermanos» han atravesado, tras su llegada a Lima, momentos de enorme dureza para adaptarse al medio urbano. No resulta exagerado afirmar, por lo tanto, que buena parte de los israelitas han sufrido graves crisis personales, manifestadas en el ya referido «nomadismo» religioso.

Como sucede en otras congregaciones, la incorporación a la nueva agrupación impone al converso una disciplina vital que, en la mayoría de los casos, se refleja en la mejora de su condición económica, y este factor es a su vez utilizado como prueba de la presencia de Dios en la iglesia.

4. *El partido del pescadito*

La entrada en política era un hecho relativamente predecible. Los primeros pasos en este sentido son los anuncios pagados que con textos de Ezequiel vinieron siendo publicados en distintos medios de comunicación al menos desde 1979[126]. Amén de alguna refe-

126. El primero del que tengamos constancia apareció en el diario *Unidad* (Lima) el 28 de junio de 1979.

rencia religiosa, la mayor parte de estos escritos aborda temas políticos, en particular un llamamiento a la implantación de la pena capital como solución a los problemas de todo tipo que atravesaba el país.

Durante los primeros arios de la democracia, la AEMINPU inició un proceso de acercamiento al PAP (APRA) —ganador de las elecciones de 1985—. El intento tuvo su reflejo en toda una serie de artículos laudatorios dedicados a la entonces primera dama, Pilar Nores de García, ensalzando hasta lo encomiástico su labor benéfica[127]. También hubo diversos pronunciamientos públicos en los que se respaldó decididamente algunas de las más polémicas decisiones adoptadas por el ejecutivo aprista[128].

El declarado entusiasmo de los dirigentes israelitas hacia el APRA fue correspondido con la participación de destacados miembros del partido —como la propia señora Nores de García o la senadora Cabanillas— en actos de la congregación. Sin embargo, la ruptura de este extraño maridaje político no tardaría en producirse. El momento clave tuvo lugar cuando Alan García —entonces presidente de la República— se negó a recibir personalmente una caravana de alimentos donados a los comedores populares por las colonias israelitas de la selva[129]. El hecho se agravó con la actuación de las Fuerzas de Orden Público, que impidieron el acceso de los vehículos hasta la Plaza de Armas de Lima —donde se encuentra el Palacio Presidencial—, provocando un ruidoso altercado público.

Interpretar este afán por lograr una alianza con el APRA no resulta sencillo. Posiblemente, los dirigentes de la AEMINPU vieron en el corte populista del gobierno de Alan García la posibilidad de establecer una relación de tipo clientelista como la que supuestamente habría favorecido a la congregación durante la dictadura militar. Pese a que, inicialmente, los dirigentes apristas consintieron en ser «cortejados» por los israelitas, nunca sirvieron para satisfacer las ansias de protagonismo de los dirigentes de la congregación.

A partir de este momento, se inició la andadura política independiente, que desembocaría en la candidatura de Ataucusi a la

127. Revista Internacional. Gobierno, s.n.

128. «Nacionalización de la Banca Financiera y Aseguradoras»: *Hoy*, 23 de septiembre de 1987, y *Revista Internacional. Gobierno*, s.n.

129. «Traen alimentos y no los recibe Alán»: *El Ojo*, 7 de diciembre de 1987.

presidencia de la República en 1990, una aspiración que estuvo respaldada por un hombre singular: Jeremías Ortiz, presidente de la congregación desde la expulsión de Gamboa. El empuje y capacidad de organización de Ortiz llevaron a los israelitas al punto de mayor esplendor conocido a lo largo de su corta historia. Durante los años que van de 1980 a 1990 se llevaron a cabo los proyectos más importantes. Se ampliaron las instalaciones de Cieneguilla y se pusieron en circulación hasta tres publicaciones, creándose además varias cooperativas de transporte y ahorros.

Para desarrollar la campaña presidencial, se fundó el FREPAP (Frente Popular Agrícola del Perú), el partido que serviría para encauzar las energías de la congregación. Aunque en la nueva agrupación política aparecían algunos «no congregados», la estructura del nuevo movimiento no resultaba muy diferente a la de la AEMINPU. Se confeccionó un programa basado en la potenciación del agro y se escogió, como logotipo, uno de los más populares símbolos israelitas: el pescadito. La actividad de los fieles fue febril durante los meses que precedieron a la elección, organizando varios actos multitudinarios en la capital y desarrollando toda una campaña propagandística con medios sumamente rudimentarios —encalado de cerros, pintadas de tiza, etcétera.

El resultado fue mucho más fructífero de lo esperado. Los votos obtenidos rondaron los 70.000 y Ezequiel quedó a las mismas puertas del Senado, convirtiéndose en la primera fuerza política extraparlamentaria. Pese a ello, la no elección de Ortiz «el Varón» fue contemplada con enorme decepción por parte de los congregados que esperaban una victoria abrumadora, justificando, de algún modo, la caída de Jeremías Ortiz, que pronto abandonó el cargo[130]. A finales de 1992, el FREPAP volvería a concurrir a las elecciones. En esa ocasión obtendría dos congresistas[131], uno en

130. Algunos observadores consideran que Ezequiel advirtió el peligro que para su autoridad representaba un hombre de la calidad de Ortiz, siendo ésta la causa de su defenestración. Posteriormente recuperaría de nuevo la confianza de Ataucusi por un tiempo relativamente breve. Con posterioridad al fallecimiento de Ataucusi, Ortiz sigue alejado de la dirección.

131. Los señores Eusebio Vicuña Vásquez y Mario Paredes Cueva (1992-1995), dos políticos profesionales de bajo nivel que supieron aprovechar la fuerza electoral de la AEMINPU en su favor. Una vez obtenidos sus respectivos *cundes* (escaños), ambos individuos se desentendieron del partido que había propiciado su elección. Posteriormente acabarían implicados en diversos casos de corrupción. En la actualidad, su relación con la AEMINPU es inexistente.

1995 y, de nuevo, dos en 2000[132]. Asimismo, resulta muy destacable la participación en las administraciones locales de pequeños municipios rurales.

IV. PREGUNTAS SOBRE EL PASADO Y EL FUTURO

Ya hemos visto cómo algunos elementos doctrinales han sufrido ciertas modificaciones a lo largo de la historia de la congregación. Dado que muchos de los protagonistas y testigos han desaparecido, acaso ya no sea posible identificar con precisión las raíces de las que bebe el credo israelita; sin embargo podemos seguir planteándonos algunas preguntas sobre el pasado de la AEMINPU.

1. *Origen geográfico del grupo*

La primera estaría en relación con el origen geográfico del grupo. Resulta llamativo que pese al profundo nacionalismo que impregna el credo de la congregación[133] se le adjudique una procedencia remota externa al Perú. Kenneth Scott apuntaba en 1990 (Scott, 1990a: 24), apoyándose en el trabajo de Abel Paucar (Paucar, 1985) la verosímil influencia sobre la AEMINPU de los «cabañistas» chilenos. El supuesto nexo conector sería Alfredo Loje. Paucar, autor de la conjetura, sin embargo no creía poder demostrarla más allá de sus propias elucubraciones[134]. Por otra parte, muy recientemente hemos encontrado testimonios que permiten sustentar la referida relación y proporcionar alguna luz en este sentido. En el capítulo 24 de la *History of Modem Church of God*[135], el autor recuerda la información remitida por Sergio Guerrero, miembro del grupo Sardis de Chile, quien había visitado Lima en 1967. En la misiva se identifica a Alfredo Loje como presidente de la Asociación Israelita Evangélica del Nuevo Pacto (AIENP).

132. El hermano Javier Noriega (1995) y Luis Cáceres Velásquez y Roger Cáceres Pérez (2000).

133. Un espíritu que, hasta donde hemos podido saber, se mantiene en las misiones fuera del Perú de la AEMINPU.

134. En este punto es preciso mencionar que en una visita a los israelitas realizada en la primera mitad de los años sesenta, Fernando Fuenzalida recuerda haber conocido a Ataucusi, que no ostentaba entonces el liderazgo del grupo.

135. <http://www. eternalcog.org/Pages/aclibrary/churchhistory/lecture24.html>

Guerrero recuerda que Loje contaba con diverso material procedente de la Worlwide Church of God, el cual le causó una viva impresión[136].

La noticia no sirve para alumbrar la controvertida etapa de los años sesenta, pero arroja un par de pistas que pueden apuntar en esta dirección. En primer lugar, nos permite imaginar unos arios todavía agitados en la configuración de la nueva congregación. Algo que no resulta sorprendente conociendo los conflictos que supuso la militancia de Ataucusi durante su paso por la comunidad adventista de Picoy[137] o los problemas legales de los años setenta y ochenta[138]. El segundo punto de luz es una más certera aproximación a su filiación doctrinal. Hasta ahora, como ya hemos mencionado, se había interpretado la congregación como un grupo derivado de la Iglesia Evangélica del Nuevo Pacto chilena, comunidad desgajada de la Iglesia sionista, escisión, a su vez, de la Iglesia adventista del mismo país.

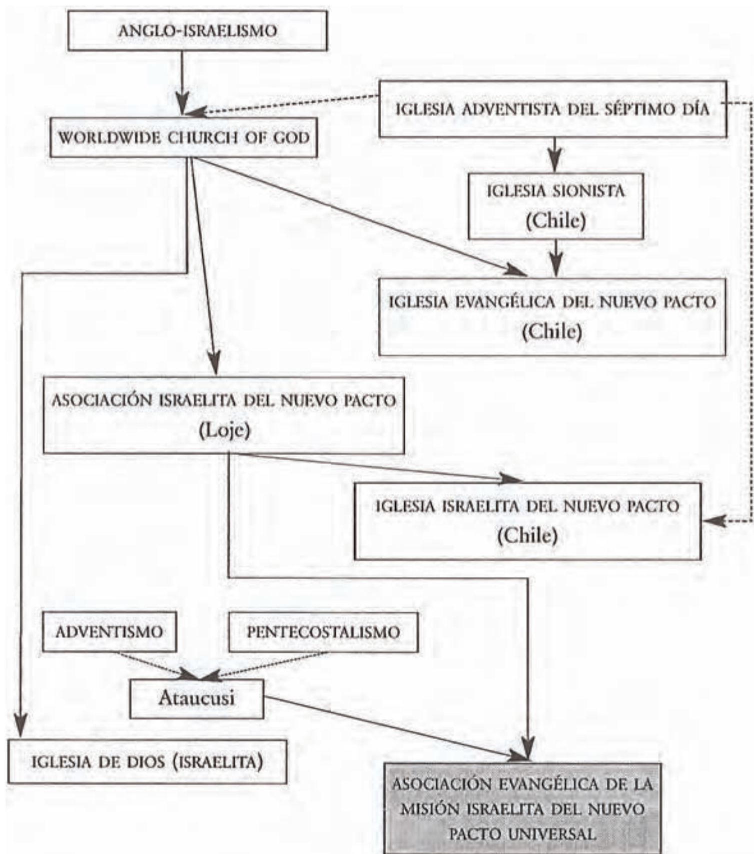


136. Poco después Guerrero acabaría abandonando su propia congregación (la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto) para integrarse plenamente en la Worlwide Church of God (Iglesia de Dios).

137. La biografía y la evolución espiritual de Ataucusi anterior a 1960 ya fue publicada en Torre (1996b).

138. El problema con Manuel Canales y con Odilón Gamboa, dirigentes de la congregación que acabaron enfrentados a Ataucusi y denunciándolo.

Sin embargo, a raíz de las nuevas noticias quizás podamos hilar más fino. El grupo de Alfredo Loje y, posteriormente, el de Ataucusi tendrían originalmente, además de la herencia adventista, una notable influencia de la Worldwide Church of God[139] y del anglo-israelismo. Otra novedad sería que, aun manteniendo la conexión entre la AIENP peruana y la chilena, el sentido de la influencia no sería necesariamente de Chile a Perú, dado que el grupo de Loje tenía, y tiene en la actualidad, alguna filial en territorio chileno.



139. Un grupo, al igual que la Iglesia adventista, millerista y, hasta hace poco tiempo, impregnado de anglo-israelismo.

Sobre este punto cabría resaltar que la posición de Loje presenta una singular marca de distinción con respecto a grupos semejantes. Según un testimonio al respecto, frente a la opción generalmente seguida por las comunidades hispanoamericanas de la Worldwide Church of God, con una vinculación espiritual con el pueblo israelita, el líder religioso se situaría más próximo a los planteamientos radicales del anglo-israelismo británico, anunciando la certeza de su filiación real y sanguínea con el pueblo de Israel[140].

Esta hipótesis, posteriormente desmentida por familiares de José Alfredo Loje y por su propio grupo en la actualidad, merecería un análisis más detallado, pero, en cualquier caso, no podemos dejar de apuntar que no se trataría de una afirmación singular en el ámbito del americanismo. El origen hebreo del hombre americano ha sido sostenido desde por el propio Colón hasta por Louvot (a finales del siglo XIX). Autores como Diego Durán, Andrés Rocha, Guaman Poma, Lord Kinsgsborough o Paul Gaffarel han sustentado esta «hipótesis científica». Sería acaso imposible rastrear sistemáticamente las fuentes[141] que se pudieron utilizar; baste saber que su número no era, en modo alguno, escaso[142].

En cualquier caso, esta concepción de la filiación genética, de haber existido, se habría perdido en la AEMINPU, como también sucedió con el papel de Alfredo Loje, cuyo grupo, aunque existe en la actualidad, ha sido eclipsado por la congregación de Ataucusi. No corren la misma suerte otros movimientos que, al igual que la AEMINPU, surgen a partir de los planteamientos de la Worlwide Church of God. De todos ellos, el más preponderante quizás sea la Iglesia de Dios (Israelita) ampliamente extendida por México, Guatemala, Belice, El Salvador, Honduras y los Estados Uni-

140. «Loje was the president of a small group of Peruvian who literally believed themselves to be of full-blood Jewish descent» (Anónimo, *History of Church of God in Chile*, *ca.* 1969, www.giveshare.org/churchhistory/cogchile.html).

141. Es de recordar que en la construcción ideológica en casos semejantes los autores no distinguen entre la procedencia formal de las fuentes en las que toman sus informaciones.

142. A nivel de curiosidad, alguno de dichos autores expone argumentos muy semejantes a los de la AEMINPU. Así, Andrés de Rocha sustenta el origen judío de los indios porque «traen también el cabello largo al modo de los Nazarenos» (Rocha, 1681: cap. III: «Cómo se poblaron también estas Indias Occidentales por las diez tribus, viniendo por la parte de Méjico. Ítem 1. Pónense muchas conveniencias, semejanzas, propiedades y ritos en que estos indios concuerdan con los judíos» (existe una edición en la «Colección de Libros Raros o Curiosos que hablan de América», Madrid, 1891).

dos. Resulta curioso contemplar cómo muchos de los símbolos (escudos, templos) de ambos grupos son extraordinariamente semejantes pese a que, muy probablemente, jamás hayan tenido noticias los unos de los otros[143].



Escudos de la Iglesia de Dios y de la AEMINPU.

Ir más allá de estas analogías visuales resulta aún arriesgado, pero sin duda el estudio de los aspectos doctrinales tanto de la Iglesia de Dios como de los escritos difundidos por la Worlwide Church of God, nos ofrecerá, a través de la comparación, una herramienta para destacar los aspectos más idiosincrásicos de la AEMINPU y la aportación que Ezequiel Ataucusi habría incorporado a la doctrina de la congregación israelita procedente de sus otras dos fuentes ideológicas: el pentecostalismo[144] y, sobre todo, la tradición andina.

2. *Una herencia andina*

No resulta fácil establecer de una forma categórica la auténtica herencia andina en la doctrina y el ritual de la AEMINPU. Sin embargo, resulta evidente el enorme peso que esta tradición religiosa ejerce sobre la nueva religión. Ya hemos señalado algunos de los elementos de la tradición indígena existentes en las creencias de los israelitas. Comenzando por los puntos doctrinales que hemos señalado más arriba, el elemento andino más importante sería la propia valoración del pasado anterior a la llegada de los españoles, que está dentro de la concepción del «Perú privilegiado». Aun ligeramente reinterpretada, esta concepción edénica del

143. Recientemente, un enigmático tercer grupo (Judaicasite) los ha puesto en contacto a través de Internet.

144. Alguno de cuyos elementos ya hemos mencionado.

pasado corresponde a una imagen extendida en la región, prolongada en el tiempo y que ha sido objeto de una intensa atención por parte de las ciencias sociales peruanas a partir de los años setenta[145].

De una forma muy sucinta, la idea de una historia cíclica —existente en la mayor parte de las culturas americanas—, con una alternancia de etapas de caos y orden y con la necesaria acción de héroes que restituyan el universo y expulsen la oscuridad, sirvió en los Andes para dar una interpretación a la traumática desaparición de la mayor parte de ese mundo con la llegada de los españoles. El prodigioso episodio por el que un grupo, grotescamente reducido, de recién llegados desmontó en pocos años una creación política tan fabulosa como el Estado cuzqueño e hizo desaparecer los elementos más visibles del mundo religioso prehispánico, no resulta fácil de interpretar ni hoy ni, mucho menos, entonces. Los protagonistas europeos, atónitos ante su propio éxito, lo atribuyeron a la divina Providencia. Las crónicas de Indias se pueblan de intervenciones de santos y advocaciones marianas cuya acción «decidió» el combate en favor de los cristianos. El hombre andino, doblemente sobrecogido por los acontecimientos, entiende lo que está sucediendo como el fin de una etapa de orden (*pacha*) y el inicio de una inversión del mundo (*pachacútec*). De esta forma, no sólo se le hacía más comprensible el desmoronamiento de su universo, sino que se abría un halo de esperanza sobre su futuro. A este substrato se une la incorporación de concepciones cíclicas de procedencia europea que van a amalgamarse con las imágenes mantenidas por los naturales, dando lugar a interpretaciones sincréticas de la historia[146].

Reiteradamente, durante la etapa colonial y en la republicana, surgen movimientos indígenas alentados por personajes que anuncian el fin del desorden y el inicio de una nueva era. Tan pronto el recuerdo del Sapa Inca histórico vaya sumergiéndose en el olvido de aquellos pueblos para los que el Estado cuzqueño había sido un enemigo, surgirá un nuevo Inca, héroe cultural, que catalizará este tipo de ideología desde ya iniciada la segunda mi-

145. La bibliografía es amplia y una relación de la misma, por sintética que resulte, sería abrumadora. Por ello, nos limitaremos a mencionar las obras más paradigmáticas: Ossio (1973); Flores Galindo (1988); Burga (1988).

146. Uno de los temas mejor conocido es el mito de las tres edades recogido por Marzal en Urcos (Marzal, 1973: 263).

tad del siglo XVI. La concepción milenarista de la AEMINPU responde en gran medida a esta ideología. No se trata de entender el término milenarista como algo exclusivo de la tradición religiosa judeo-cristiana, sino de ampliar su sentido tal como propusieron autores como Talmo o Pereira, que lo redefinieron como la creencia en una salvación terrena, sobrenatural, inmediata y total, que podría estar presente en cualquier imaginario colectivo que adoptase una cosmovisión adecuada (con una imagen cíclica y recuperable del tiempo) y se encuentre abrumado por un estado de frustración social.

El milenarismo es, por lo tanto, un discurso que añora proyectar en el futuro un pasado irreal y añorado, una ideología que es fácil detectar en repetidos movimientos político-religiosos a lo largo de la historia andina, y que es retomada por la doctrina de la AEMINPU, que acierta a insertarlo en las concepciones escatológicas procedentes del cristianismo de la tercera Reforma. Los israelitas construyen su creencia apocalíptica sobre la base de una forma particular de dispensacionalismo premilenarista[147] que sin dejar de hacer suyos los más habituales elementos de esta concepción de la historia, consigue integrar, con sorprendente facilidad, el pasado prehispánico, adjudicándole un papel de primer orden en la historia de la salvación. Ninguno de los autores que, desde época colonial, habían magnificado los logros del mundo prehispánico o habían buscado atisbos de una pre-evangelización del Nuevo Mundo, alcanza los extremos de la doctrina israelita, que hace de los incas verdaderos profetas de Jehová. No menos sorprendente es la forma en la que se explica cómo el Estado cuzqueño dio la espalda al verdadero Dios —simbolizado en el encuentro de Cajamarca— y éste, a su vez, dejará caer a los cuzqueños ante sus enemigos castellanos.

Fruto del orgullo que genera esta imagen, la supuesta bandera del Tahuantinsuyu preside, junto con la de la congregación, la mayor parte de las ceremonias de la AEMINPU y no es raro encontrar en los documentos del FREPAP referencias a lo tahuantinsuyano como sinónimo de sociedad perfecta[148].

147. La principal originalidad del credo israelita es la no finalización de la redención.

148. Por ejemplo, Oficio Circular zonal 0046-99, Ofic. 038-A. Carpas, 24 de agosto de 1999; Oficio Circular zonal 0047-99 u Ofic. 054, 28 de diciembre de 1999.

Otros elementos andinos saltan igualmente a la vista en el discurso israelita. Ya hemos mencionado cómo algunas de las alegaciones que el joven Ezequiel hace contra los «santos» forman parte de una reclamación tradicional de los naturales ante la nueva religión que les era traída: la falta de interacción de las «nuevas *Huacas*».

Incluyendo también el ceremonial, ya Marzal ha señalado los aspectos marcadamente andinos que están presentes en el mismo: importancia del rito, sacrificio de animales, abundancia de símbolos, experiencia religiosa basada en la emoción y la imagen de un Dios justiciero (Marzal, 1988a: 119 ss.). Elementos que, sin duda, constituyen un indudable atractivo a los ojos del inmigrante, que encuentra en la congregación unos componentes que formaban parte de la religiosidad serrana de la que procede y que la Iglesia católica limeña —en ocasiones fría y secularizada— no puede proporcionarle[149].

Deteniéndonos sólo en el concepto de la divinidad, es observable cómo se ajusta perfectamente a la imagen del Dios creador andino, un Dios que retribuye pero también «un Dios para el aquí y ahora» (Marzal, 2003: 409). La congregación hace una continua lectura providencialista de todos los episodios cotidianos. Además de las catástrofes naturales, interpretadas dentro de la expectativa escatológica en la que viven, todo acontecimiento es explicado a través de los designios divinos. Así, por ejemplo, la extraña muerte de cientos de peces que aparecieron arrojados en la Costa peruana en 1989 fue entendida como un designio que venía a señalar a los electores el voto correcto en los comicios de 1990: al «partido del pescadito». Dios no sólo se expresa constantemente a través de la naturaleza, también exige y recompensa a su pueblo, reclamándole el cumplimiento de sus deberes[150].

Pero la divinidad no sólo se comunica a través de los fenómenos de la naturaleza; el diálogo conoce otras vías. El don proféti-

149. Idígoras: «[...] la religión es fundamentalmente popular y que nuestra Iglesia, principalmente sus pastores, han dejado de ser populares para convertirse en minorías secularizadas y elitistas» (cit. en Pérez Guadalupe, 1992: 19).

150. De ahí el esfuerzo que la congregación realiza por solicitar la implantación de la pena capital no sólo para delitos que habitualmente están más asociados con tan drástico castigo sino también para otros menos vinculados con la pena máxima, como el adulterio, la zoofilia, el incesto, la sodomía, la trata de esclavos y la injuria a los padres (Ataucusi, «Perú Privilegiado. ¡La Pena de Muerte!»: *El Ojo* (Lima), 25 de julio de 1981, p. 12 [anuncio pagado]).

co, que alcanzó Ataucusi tras el arrebatamiento, está considerablemente extendido entre los miembros de la congregación[151]. Los israelitas sienten cómo, a través de sueños principalmente, Dios les orienta en los aspectos más cotidianos de su existencia[152]. Todo ello nos aproxima claramente a una concepción más andina de la divinidad que la considerada como ortodoxa para la mayoría de las iglesias cristianas y, por ende, también más próxima a la imagen del Yahvé veterotestamentario[153].

Otro de los ámbitos en los que la esfera de lo andino resulta patente es la organización comunal de las tareas. Ya ha sido mencionado por otros autores cómo el proceso colonizador de la Selva pretende retomar los procedimientos de distribución del trabajo prehispánico. Las áreas de cultivo son divididas en tierras de explotación de cada familia y tierras de explotación comunal[154]. El mecanismo sustituye el concepto familiar característico de las comunidades tradicionales andinas por el parentesco espiritual que se crea entre los pobladores (Scott, 1990a: 44 ss.).

No obstante, para interpretar todo este legado habría que tomar ciertas precauciones. Por un lado, algunos de los elementos andinos integrados en la doctrina y en el ritual de la congregación corresponden a los elementos popularizados en el imaginario colectivo peruano que no necesariamente tienen una base histórica. Por si fuera poco, ya en 1986 Granados notó cómo, ante el interés que los investigadores sociales mostraban por identificar «rastros de un pasado incaico», la congregación había puesto en marcha un proceso de adquisición de una identidad «tahuantinsuyana *folk*» (Granados, 1986: 103).

3. *Pensando el futuro*

Uno de los elementos más cambiantes del credo israelita ha sido el inicio de los «siete años» que habrían de asolar al mundo que

151. Prácticamente todos nuestros informantes han tenido experiencias en este sentido.

152. Como en el ya mencionado caso del color de los velos.

153. Ésta es la conclusión sobre la religiosidad andina a la que llega josef Estermann en *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito: Abya-Yala, 1998.

154. A este respecto, hemos encontrado autores que mencionan la subdivisión de las tierras comunales en dos mitades: la mitad de la comunidad y la mitad de la Casa Real, cuyos rendimientos serían para la congregación a nivel nacional.

conocemos o, lo que es lo mismo, el paso a la «cuarta generación». Inicialmente, hasta donde tenemos noticias, 1985 fue señalado como el año fatídico de comienzo del fin. Posteriormente la expectativa mesiánica fue demorada hasta 1993. La explicación se encontraba en la propia incapacidad de la congregación para exportar su mensaje más allá de las fronteras nacionales. El retraso en llevar a cabo esta misión habría permitido un aplazamiento. Suspensión que se mantuvo hasta que el 21 de junio de 2000 la AEMINPU se enfrentase a la más grave crisis de la historia del movimiento: el fallecimiento de Ataucusi. Después de sufrir una serie de complicaciones en su enfermedad renal, un fallo cardiaco puso fin a su vida y sumió a la congregación en una situación de desconcierto y confusión. Durante varios días, la prensa nacional prestó atención a lo que se esperaba fuese un duro enfrentamiento entre los candidatos a erigirse en sucesores de Ezequiel y, sin embargo, olvidó la angustia existencial que, desde ese momento, se apoderó de decenas de miles de peruanos que aguardaban el cumplimiento de las expectativas escatológicas que hemos apuntado.

Nos encontramos aquí quizás con la pregunta más interesante de cuantas arroja la AEMINPU: ¿qué sucede cuando el mesías muere?

La casuística sobre este tema, si bien es extensa, no ha podido ser bien estudiada. Salta a la memoria la experiencia de Curt Nimuendaju que en 1912 encontró a un grupo tupí-guaraní en plena romería hacia oriente en busca de la «tierra sin mal». Detenidos por el océano, los peregrinos realizaron ceremonias demandando una «respuesta». Finalmente, resignados, fueron ubicados por el propio antropólogo en una reserva nacional, de la que desaparecieron sin dejar rastro años después.

Más lejana en el tiempo, pero más próxima en el pensamiento, es la gran decepción que decenas de seguidores de William Miller sufrieron en 1843 y 1844, cuando el fin de los tiempos anunciado por el granjero norteamericano no llegó. La decepción en la que se sumieron los milleritas, empezando por el propio Miller, no fue óbice para que Eleenor White agrupase a gran número de ellos fundando la Iglesia adventista del séptimo día, que ha mantenido su expectativa escatológica hasta que en fecha bien reciente ha iniciado un proceso de espiritualización de la esperanza milenaria.

Tradicionalmente han sido tres las salidas que los investigadores han señalado cuando la esperanza se rompe: la desapari-

ción del grupo, la espiritualización de la expectativa o el aplazamiento del momento señalado. Este último camino no se podría prolongar indefinidamente y se acabaría decantando en una de las dos salidas anteriores. Es evidente que la AEMINPU no se ha quebrado. Ciertamente ha perdido parte de su fuerza, pero aparentemente su vigor no ha menguado en forma muy significativa. La interpretación generalizada entre los congregados es que el espíritu de Ataucusi habría transmigrado a su hijo Jonás, nombrado misionero general y príncipe heredero por el propio Ezequiel en los últimos meses de su vida. Ello supondría un aplazamiento del anunciado fin de la historia durante unos cuarenta años. La cuestión sería ahora si los nuevos dirigentes serán capaces de desarrollar adecuadamente el paso de los carismas personales a los carismas institucionales y, con ello, convertir el nuevo movimiento religioso en una «iglesia histórica». Pero más allá de estas «profecías de la ciencia», cabe preguntarse si es posible la muerte de un movimiento milenarista. Si nos remitimos a las expectativas de escatología material que fueron proclamadas en el Apocalipsis hace 1.900 años, éstas han sido utilizadas por grupos heterodoxos siglos después de haber sido enunciadas y lo siguen siendo en la actualidad. Pese a haber sido drásticamente perseguidas y extinguidas en apariencia, las doctrinas que aguardan el reino milenario siempre han vuelto a reamanecer, acaso con formas distintas pero manteniendo su carácter y su empeño por no morir, funcionando como verdaderas «reservas espirituales» en momentos de postración social.

¿Sucederá así en el caso de la AEMINPU? Sea cual sea el camino a seguir por los israelitas, los próximos años nos mostrarán un apasionante testimonio de la secular búsqueda del hombre en su relación con lo sagrado.

BIBLIOGRAFÍA

Ataucusi Gamonal, E. (s.f.a), *La Protección del Derecho Humano y la Pena de Muerte en la Excelencia y Utilidad de la Ley de Dios*, discurso impreso.

Ataucusi Gamonal, E. (s.f.b), *Los diez Mandamientos de la Ley de Dios*.

Burga, M. (1988), *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*, Lima: IEP.

Casas C. J. (1994), «Mapa de pobreza del Perú»: *Páginas* (Lima) 126, pp. 18-33.

Espinosa, E. (1984), «La secta Israel del Nuevo Pacto Universal: un movimiento mesiánico peruano»: *Revista Teológica Limense* (Lima) XVIII/1.

Flores Galindo, A. (1988), *Buscando un inca*, Lima: Horizonte.

Gil, J. (1989), *Mitos* y *utopías del Descubrimiento*, Madrid: Alianza.

Granados, M. J. (1986), «Los israelitas»: *Socialismo y Participación* (Lima) 41.

Marzal, M. M. (1973), «Origen del mundo y del hombre en Urcas», en Ossio, J. M. (1973), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima: Prado Pastor.

Marzal, M. M. (1988a), «Hernando Hacas Poma y Ezequiel Ataucusi Gamonal, resistencia y creatividad de la cultura andina»: *Arbor* (Madrid), 131, pp. 515-516.

Marzal, M. M. (1988b), *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*, Lima: PUCP.

Marzal, M. M. (2003), *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América latina*, Madrid: Trotta.

Millones, L. (ed.) (1990), *El retorno de las huacas*, Lima: IEP.

Ossio, J. M. (1973), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima: Prado Pastor.

Ossio, J. M. (1985) (entrevistado por Fernando Rospigliosi), «El Arca de Ezequiel»: *Caretas* (Lima), 1.381.

Ossio, J. M. (1990), «La Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal y su composición social», en M. Valcárcel (ed.), *Pobreza urbana*, Lima: PUCP.

Ossio, J. M. (2000), «Entre la religión y la tradición. Punto de vista de un antropólogo»: *El Comercio* (Lima), 22 de junio de 2000, p. A2.

Paucar Ambrosio, A. B. (1985), *Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal*, Tesis de Magíster (Seminario Adventista Latinoamericano de Teología), Lima.

Pérez Guadalupe, J. L. (1992), *¿Por qué se van los católicos?*, Lima: Conferencia Episcopal Peruana.

Prat, J. (1997), *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona: Ariel.

Rocha, D. A. (1681), *Tratado único y singular del origen de los indios del Perú, México, Santa Fe y Chile*, Lima (versión digital, Biblioteca Cervantes).

Scott, K. D. (1990a), *Los israelitas del Nuevo Pacto Universal. Una historia*, Lima: Pusel.

Scott, K. D. (1990b), *Los israelitas del Nuevo Pacto Universal. Símbolos y tradiciones*, Lima: Pusel,

Torre López, A. E. de la (1996a), «Los 'números' de la nueva evangelización del Perú»: *Renovación Ecuménica* (Salamanca) 117, pp. 18-22.

Torre López, A. E. de la (1996b), «Cambio religioso en el mundo andino: un testimonio etnográfico»: *Renovación Ecuménica* (Salamanca) 117, pp. 29-33.

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Xavier Albo, jesuita de origen español, afincado en Bolivia desde 1952. Licenciado en Teología (Barcelona y Chicago) y doctor en Antropología/Lingüística (Cornell, NY), es cofundador del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), donde trabaja ahora como investigador en temática rural e indígena. Entre sus publicaciones se encuentran: «Jesuitas y culturas indígenas, 1568-1606» (1966), *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz* (ed.), 4 vols. (1982-1987), *Raíces de América: el mundo aymara* (ed.) (1988), «La experiencia religiosa aymara» (1992) y *Una casa común para todos: iglesias, ecumenismo y desarrollo en Bolivia* (2002).

Alejandro Díez Hurtado (Lima, 1964). Profesor asociado en el Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es bachiller y licenciado en Antropología por dicha Universidad y doctor en Antropología Social Etnología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Ha trabajado sobre temas sociales y rurales, con especial énfasis en la organización y las relaciones políticas y económicas de poblaciones costeñas y andinas en el Perú. Es autor de varios libros entre los que se cuentan: *Fiestas y cofradías. Asociaciones religiosas e integración en la comunidad de Sechura* (1994), *Comunes y haciendas, procesos de comunalización en la sierra de Piura* (1998), *Comunidades mestizas: tierra, elecciones y rituales en la sierra de Pacaipampa* (1999), *Elites y poderes locales: sociedades regionales ante la descentralización* (2003) y *Los desplazados en el Perú* (2004).

Iris Estefanía Ana Gareis es de nacionalidad alemana y argentina. Hizo su maestría y doctorado en la Universidad de Múnich, y la habilitación para la cátedra en la Universidad de Fráncfort del Meno. Actualmente es do-

cente del Departamento de Antropología Histórica de la Universidad de Fráncfort. Ha investigado sobre España y América Latina, especialmente Perú, y sus intereses se centran en la religión, la identidad y las utopías. Ha publicado la obra *Die Geschichte der Anderen. Zur Ethnohistorie am Beispiel Perus (1532-1700)* (2003), además de numerosos artículos, entre otros: «Repression and cultural change: the 'Extirpation of Idolatry' in colonial Peru» (1999), «'Brujería' y 'hechicería' en Latinoamérica: Marco teórico y problemas de investigación» (2000) y «Religione e Identitá tra gli Indiani del Perù coloniale» (2002).

Héctor Laporta es peruano y pastor de la Iglesia Metodista. Obtuvo la licenciatura en Teología en el Seminario Bíblico Latinoamericano de San José, Costa Rica, y la maestría en Antropología en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso-Sede Ecuador). Es candidato a PhD (Doctor en Filosofía) en el Union Theological Seminary de Nueva York y autor de numerosos artículos sobre su especialidad.

Krzysztof Makowski Hanula nace en 1952 en Varsovia (Polonia), en cuya Universidad estudia Arqueología y Prehistoria y obtiene la maestría y el doctorado con una tesis sobre los comportamientos funerarios y las ideas escatológicas en Siria y Egipto del período romano. Tras ser profesor del Instituto de Arqueología de la Universidad de Varsovia, y de las Universidades de Lodz (Polonia) y de San Marcos, llega a la Pontificia Universidad Católica del Perú en 1982, donde es profesor principal y jefe del Departamento de Humanidades. Ha dirigido distintos proyectos, como el Proyecto-Escuela de Campo PUCP «Lomas de Lurín (PATL)». Cofundador del primer instituto de conservación y restauración en el Perú (IST Yachaywasi), ha escrito sobre iconografía y arquitectura romana oriental, urbanismo helenístico-romano, cultura Vicús, cultura Mochica, iconografía y costumbres funerarias en el Período Intermedio Temprano, y urbanismo y religión en los Andes prehispánicos. Sus obras o compilaciones son: *Vicús* (1994), *Les sculptures funéraires de Palmyre* (1994, con A. Sadurska y A. Bounni), *Imágenes y mitos* (1996, con M. Hernández e I. Amaro) y *Dioses del Perú Antiguo* (comp.), 2 vols. (2000-2001).

Manuel M. Marzal nace en Olivenza (España) y radica en Perú desde 1951. Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y maestro en Antropología por la Universidad Iberoamericana de México. Ha sido profesor de Antropología desde 1968 de la Pontificia Universidad Católica del Perú, de la que es profesor emérito, y actualmente preside la comisión organizadora de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Es autor de las siguientes obras: *El mundo religioso de Urcos* (1971), *Estudios de religión campesina* (1977), *Historia de la antropología indigenista: México y Perú* (1981), *La transformación religiosa peruana* (1983), *El sincretismo iberoamericano* (1985), *Los caminos religiosos de los inmigrantes*

de la Gran Lima (1988), *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial* (1992 y 1994), *José de Acosta* (1995), *Historia de la antropología social* (1996), *Historia de la antropología cultural* (1997) y *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina* (Trotta, 2002).

Juan Víctor Núñez del Prado Béjar (Cuzco, 1945). Se licenció en Antropología en la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco (1964-1968) y obtuvo la maestría en Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Perú (1976-1978). Combina profesionalmente su trabajo de especialista en organizaciones rurales en el Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (1970-1974) y de profesor del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco (1974-1999) con el aprendizaje del arte espiritual andino contemporáneo en las comunidades de Wasaw y Q'ero. (1979-1999). Su principal actividad es ahora la enseñanza internacional en Estados Unidos, Europa y Perú del arte espiritual andino contemporáneo (1993-2004).

Juan M. Ossio estudió Historia en la Pontificia Universidad Católica del Perú (1962-1965) y Antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1963-1966). Doctor en Antropología por la Universidad de Oxford, es catedrático principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú, catedrático auxiliar de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1971) y miembro de número de la Sociedad Peruana de Historia. Ha sido profesor visitante de las Universidades de Chicago (1989 y 2000) y Virginia (1997), de L'École des Hautes Études de París y del Aula Bartolomé de las Casas de la Casa de América en Madrid; profesor honorario de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco (2000); becario de la Guggenheim Foundation (1990), de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research y de la Fundación Ford. Es autor de numerosas publicaciones entre las cuales se cuentan los siguientes libros: *Ideología mesiánica del mundo andino*, *Violencia estructural: antropología, parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*, *Los indios del Perú*, *Las paradojas del Perú oficial* y *Empresas mineras y poblaciones rurales.*

Arturo E. de la Torre López es licenciado en Geografía e Historia por la Universidad de Sevilla, donde se doctoró en Historia de América en 1993, y profesor contratado (Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la PUCP) desde 1994. Autor de *Álvaro de Bracamonte. Biografía de un poblador*, *Juan Santos Atahualpa* y *Movimientos milenaristas y cultos de crisis en el Perú: estudio histórico y etnológico*, así como de una veintena de artículos y otras tantas ponencias en congresos centrados en temas religiosos en Hispanoamérica.

R. Tom Zuidema. Holandés y conocido peruanista. Estudió Antropología de Indonesia en la Universidad de Leiden, Holanda (1945-1951) e Historia de América en la Universidad Complutense de Madrid (1951-1953). Después de hacer trabajo de campo en el Perú, asumió el puesto de conservador de las colecciones americanas en el Museo Estatal de Antropología de Leiden, Holanda (1956-1964). Ha sido profesor de Antropología en la Universidad de Huamanga, Ayacucho, Perú (1964-1967) y en la Universidad de Illinois, EE.UU. (1967-1993). Sus principales intereses son la antropología de la América indígena, la cultura inca (organización social, religión y calendario) y el arte andino. Ha publicado *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas* (1964), *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina* (1989) y numerosos artículos en torno a estos intereses.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE TOPONÍMICO

ÍNDICE ANALÍTICO